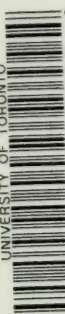


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00296426 0

Religionsgeschichtliche  
Versuche und Vorarbeiten.  
Bd. 21, Heft 2

JL  
25  
R37  
Bd. 21  
Heft 2





RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN  
// BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH  
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEBEN VON  
LUDOLF MALTEN-BRESLAU UND OTTO WEINREICH-TÜBINGEN

XXI. BAND 2. HEFT

# THEOPHRASTOS' CHARAKTER DER DEISIDAIMONIA

ALS RELIGIONSGESCHICHTLICHE URKUNDE

VON

HENDRIK BOLKESTEIN

ORD. PROFESSOR DER ALTEN GESCHICHTE  
AN DER UNIVERSITÄT UTRECHT



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN  
1929

Das Titelblatt für Band XXI ist hier beigelegt.



# RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

		Mark
<b>H. Hepding:</b> Attis. Seine Mythen und sein Kult. '03 . . . . .	(I)	9.—
<b>H. Greßmann:</b> Musik und Musikinstrumente im Alt. Test. '03	(II 1)	0.75
<b>L. Ruhl:</b> De mortuorum iudicio. '03 . . . . .	(II 2)	1.80
<b>L. Fahz:</b> De poetarum Romanorum doctrina magica. '04 . . . . .	(II 3)	1.60
<b>G. Blecher:</b> De extispicio capita tria. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. '05 . . . . .	(II 4)	2.40
<b>C. Thulin:</b> Die Götter des Martianus Capella und der Bronze- leber von Piacenza. '06 . . . . .	(III 1)	2.40
<b>W. Gundel:</b> De stellarum appellatione et religione Romana. '07	(III 2)	3.60
<b>F. Pradel:</b> Griechische und süditalienische Gebete, Beschwö- rungen und Rezepte des Mittelalters. '07 . . . . .	(III 3)	4.—
<b>H. Schmidt:</b> Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus. '07 . . . . .	(IV 1)	1.60
<b>A. Abt:</b> Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. '08 . . . . .	(IV 2)	7.50
<b>Ph. Ehrmann:</b> De iuris sacri interpretibus Atticis. '08 . . . . .	(IV 3)	1.50
<b>F. Pfister:</b> Der Reliquienkult im Altertum. 1. Das Objekt des Reliquienkultes. '09. 2. Der Reliquienkult als Kultobjekt. Geschichte des Reliquienkultes. '12 . . . . .	(V)	24.—
<b>E. Fehrle:</b> Die kultische Keuschheit im Altertum. '10 . . . . .	(VI)	vergr.
<b>W. Schmidt:</b> Geburtstag im Altertum. '08 . . . . .	(VII 1)	4.80
<b>G. Appel:</b> De Romanorum precationibus. '09 . . . . .	(VII 2)	6.20
<b>J. Tambornino:</b> De antiquorum daemonismo. '09 . . . . .	(VII 3)	3.—
<b>O. Weinreich:</b> Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. '09 (VIII 1) Fehlt, neue Aufl. in Vorbereitung		
<b>E. Schmidt:</b> Kultübertragungen. '10 . . . . .	(VIII 2)	4.—
<b>E. Müller:</b> De Graecorum deorum partibus tragicis. '10 . . . . .	(VIII 3)	4.60
<b>Th. Wächter:</b> Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. '10	(IX 1)	4.50
<b>K. Kircher:</b> Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. '10	(IX 2)	3.50
<b>J. Heckenbach:</b> De nuditate sacra sacrisque vinculis. '11 . . . . .	(IX 3)	3.40
<b>A. Bonhöffer:</b> Epiktet und das Neue Testament. '11 . . . . .	(X)	30.—
<b>O. Berthold:</b> Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen mit einem Anhang über den Unverwundbar- keitsglauben bei anderen Völkern, besonders den Ger- manen. '11 . . . . .	(XI 1)	2.30
<b>J. Pley:</b> De lanae in antiquorum ritibus usu. '11 . . . . .	(XI 2)	3.20
<b>R. Perdelwitz:</b> Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes. Ein literarischer und religionsgeschichtl. Versuch. '11 . . . . .	(XI 3)	3.60
<b>J. von Negelein:</b> Der Traumschlüssel des Jagaddeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik. '12 . . . . .	(XI 4)	16.—
<b>R. Staehlin:</b> Das Motiv der Mantik im antiken Drama. '12	(XII 1)	6.40





Religionsgeschichtliche Versuche und  
Vorarbeiten.  
Bd. 21, Heft 2

# THEOPHRASTOS' CHARAKTER DER DEISIDAIMONIA

ALS RELIGIONSGESCHICHTLICHE URKUNDE

VON

HENDRIK BOLKESTEIN

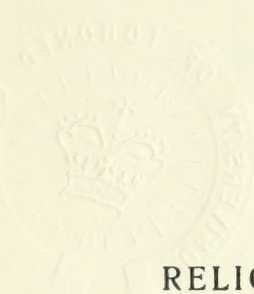
ORD. PROFESSOR DER ALTEN GESCHICHTE  
AN DER UNIVERSITÄT UTRECHT



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

1929





RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE  
UND VORARBEITEN

GEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH  
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON  
LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH  
IN Breslau IN Tübingen

XXI. BAND 2. HEFT

BL  
25  
R 37  
Bd. 21  
Heft 2

697533

21. 5. 59



## Inhaltsverzeichnis

	Seite
Einleitung . . . . .	1
I. <i>Λεισδαίμων</i> in der Literatur vor Theophrastos . . . . .	3
II. Einzelanalyse von Theophrastos' Charakter . . . . .	11
III. Zusammenfassende Charakteristik des Typus . . . . .	72
Register . . . . .	79

---



## Einleitung

Die Charaktere des Theophrastos haben sich viele Jahrhunderte hindurch einer großen Beliebtheit erfreut; das beweist die erhebliche Zahl nicht nur der Übersetzungen, sondern vor allem auch der Nachbildungen namentlich in England und Frankreich, deren bekannteste die Schrift von La Bruyère, *Les Caractères, ou les Moeurs de ce Siècle*, geblieben ist. Es ist eben die Form in welcher die hauptsächlichsten Charakterfehler des Mitmenschen dargestellt wurden, in kleinen scharfumrissenen Bildern, welche immer wieder neue Teilnahme erweckt und zur Nachahmung gereizt hat.

Diesem vielverbreiteten Interesse der Leser, welches auch in unserer Zeit nicht nachgelassen hat, entspricht eine stattliche Zahl neuer Ausgaben, wie sich deren, außer den Schulautoren, nur wenige griechische Schriftsteller rühmen dürfen. Gibt es doch neben diesem Bedürfnisse noch Vieles, was zu der Arbeit des Herausgebens lockt; manchen zieht die echt philologische Aufgabe an, den erbärmlich schlecht überlieferten Text durch seinen Scharfsinn zu verbessern; den Kommentatoren aber muß die kleine Schrift um ihres Stoffs willen lieb sein, weil sie reichlicher und deutlicher als jede andere die Zustände ihrer Zeit, der Zeit also des ausgehenden IV. Jahrhunderts beleuchtet: weder die unvermeidlich einseitigen Schilderungen der Redner noch die, wenn auch nicht verzerrten, so doch immer stilisierten Bilder der späteren Komödie können ihr in dieser Hinsicht gleichgestellt werden. Um nur einen Punkt hervorzuheben: nirgendwo sonst tritt es dem Kulturhistoriker so klar vor Augen, wie durch und durch kleinbürgerlich die attische Gesellschaft — denn nicht aus den niederen Schichten hat Theophrastos seine Modelle gewählt — im allgemeinen war.

Unter den kulturgeschichtlich interessanten Charakterskizzen befindet sich nun eine, welche besonders für unsere Kenntnisse des religiösen Lebens im IV. Jahrh., seine Anschauungen und seine Praxis, von ungemeinem Werte ist, die Skizze der *δεισιδαιμονία*. Die Kommentatoren, vor allem Jebb-Sandys in der



englischen und Immisch in der vorzüglichen Leipziger Ausgabe, haben nicht verfehlt, diese Bedeutung hervorzuheben. Die Wichtigkeit des Gegenstandes mag es erklären, wenn im Nachstehenden eine ausführlichere Analyse dieses Charakters unternommen wird, dessen religiöse Eigentümlichkeit von den Herausgebern und demnach von den Religionshistorikern nicht immer nach Gebühr gewertet worden ist. Um sich eine richtige Vorstellung bilden zu können von dem, was Theophrastos hat zeichnen wollen, müssen wir einerseits den Hintergrund des allgemeinen Volksglaubens, so weit dieser für uns kenntlich ist, im Auge behalten, andererseits auch, was bei den dürftigen Überresten seiner Schriftstellerei noch schwieriger ist, auf die Haltung des Theophrastos oder seines geistigen Kreises der Religion gegenüber Bedacht nehmen, auf alle Fälle die eigenen Anschauungen beim geschichtlichen Urteile aus dem Spiele lassen. Daraus, daß man des Letzteren nicht immer eingedenk gewesen ist, erklärt es sich, daß man immer wieder diese *δεισιδαιμονία* mit „Aberglauben“ wiedergeben zu müssen gemeint hat, eine Übersetzung, welche, wie gezeigt werden wird, am wenigsten das Richtige trifft.

Indem versucht wurde, die Bedeutung jedes einzelnen Zuges möglichst eindringlich aufzuhellen, war es mitunter geboten, weiter auszuholen, wobei sich die Gelegenheit ergab, über manchen Punkt — z. B. den Gebrauch der Wörter *δαίμων* und *δαιμόνιον* im IV. Jahrh., die Bedeutung von *τελετή* und *τελείν*, das Vorkommen des *προσκυνεῖν* und des Kniens im griechischen Kult u. a. m. — vielleicht etwas Neues vorzubringen und dem Urteil der Mitforscher zu unterwerfen.

In einem kurzen ersten Kapitel wird das Vorkommen und die Bedeutung des Wortes *δεισιδαίμων* in der Literatur vor Theophrastos behandelt. Darauf folgt die Erklärung jedes einzelnen Zuges in Theophrastos' Gemälde, soweit es der religionsgeschichtliche Gesichtspunkt mir zu fordern schien; manches, was in den vorhandenen Ausgaben genügend erläutert ist, ist nur gestreift oder auch völlig fortgelassen. Dem Kommentar ist der Text der letzten Immischschen Ausgabe zugrunde gelegt; die Gründe für die nicht immer seltenen Abweichungen werden an der betreffenden Stelle angegeben. Zuletzt wird eine zusammenfassende Charakteristik des Typus, wie er Theophrastos erschienen sein mag, versucht.

## I

Das Wort *δεισιδαίμων* begegnet in der erhaltenen Literatur vor Theophrastos dreimal, und zwar zweimal bei Xenophon. In seiner Charakterskizze des Agesilaos hebt er besonders die Frömmigkeit seines Helden hervor: dieser war ein Muster im *θεὸς σέβειν* (I 27); auch unter beschwerlichen Umständen *οὐκ ἐπελάθετο τοῦ θείου* (II 13); *τὰ θεία ἐσέβειτο* (III 2); er war ein *παράδειγμα* des *θεοσεβῆς* (X 2). Im zusammenfassenden Schlußkapitel, von Ivo Bruns mit Recht „die erste eingehende Charakteristik einer Menschenseele“ genannt<sup>1</sup>, führt X. noch eine Menge Beispiele für seine fromme Gesinnung an und bezeugt zum Schluß (XI 8): *ἀεὶ δὲ δεισιδαίμων ἦν, νομίζων τοὺς μὲν καλῶς ζῶντας οὐπω εὐδαιμόνας, τοὺς δὲ ἐκλεῶς τετελευτηκότας ἤδη μακαρίους*: „unter allen Umständen war er gottesfürchtig, überzeugt, daß ein erfolgreiches Leben noch nicht glücklich macht, erst ein ehrenvoller Tod Glückseligkeit bringt.“ — Der Zusammenhang läßt über die Bedeutung des Wortes nicht den mindesten Zweifel.

Ebensowenig an der zweiten Stelle<sup>2</sup>. Kyros hatte, erzählt X., vor der Schlacht als Losung, zugleich als *κληδών*, ausgegeben *Ζεὺς σύμμαχος*, der König selbst *ἐξήρχε παιᾶνα τὸν νομιζόμενον· οἱ δὲ θεοσεβῶς πάντες συνεπήχησαν μεγάλην τῆι φωνῆι*; dieses wird von X. psychologisch motiviert: *ἐν τῷ τοιοῦτῳ γὰρ οἱ δεισιδαίμονες ἦτιον τοὺς ἀνθρώπους φοβοῦνται*. Auch hier bedeutet das Wort vollkommen dasselbe wie *θεοσεβῆς*.

Daß es sich von diesem in Bedeutung unterscheiden müßte, hat man mit Unrecht aus der Bedeutung der zusammengesetzten Teile des Wortes gefolgert. Man hat darauf hingewiesen, daß der Begriff „fürchten“ eine bestimmte Haltung den Göttern

<sup>1</sup> Ivo Bruns, Das literarische Porträt der Griechen, S. 133.

<sup>2</sup> Xen. Kyr. III 3, 58.

gegenüber bezeichnet; mit besonderem Nachdruck hat dies neuerdings Zielinski darzutun versucht in einem vielen Widerspruch hervorrufenden kleinen Buch *La Sibylle*<sup>1</sup>. In diesem konstruiert er einen Gegensatz zwischen der jüdischen Religion, nach ihm „la religion de la crainte“, und der griechischen, welche „la religion de l'amour“ gewesen sein solle. Die Griechen hätten in der homerischen Zeit „la crainte des dieux“ gekannt, was aus dem Worte *θειοδής* geschlossen wird, später aber diese als „superstition“ betrachtet; daß sie sich des Unterschieds zwischen ihrem Verhältnisse zur Gottheit und dem jüdischen deutlich bewußt gewesen seien, solle hervorgehen aus der Tatsache, daß sie den Proselyten „le nom caractéristique de ‚ceux qui craignaient Dieu‘, *φοβούμενοι τὸν Θεόν*“ gaben.

In seinem Eifer, die griechische Religion über die jüdische zu erheben, übersieht Zielinski die einfache Tatsache, daß ebenso wie in wohl allen Sprachen auch in der griechischen „fürchten“ einen doppelten Sinn hat, einerseits „angsterfüllt sein vor“ bedeutet, weiter aber auch „Ehrfurcht, Scheu haben“. *Duplex enim timoris species est*, lesen wir bei [Aristot.] *Oeconomica* (III 144), *alia quidem fit cum verecundia et pudore, qua utuntur ad patres filii sobrii et honesti et cives compositi ad benignos rectores, alia vero cum inimicitia et odio, sicut servi ad dominos et cives ad tyrannos iniuriosos et iniquos*. Daher konnte man im Griechischen Frömmigkeit empfehlen mit den Worten *τοὺς Θεοὺς φοβοῦ*<sup>2</sup> und konnte man Bias die Verheißung zuschreiben *ἔξεις . . . φόβου εὐσεβειαν*<sup>3</sup>. In gleicher Weise konnten *δεδιέναι* und *δέος* gebraucht werden. Das Substantivum übersetzt Wilamowitz bei Thuk. II 37 mit „Respekt, das Gefühl, daß es etwas gibt, vor dem man sich scheuen muß“<sup>4</sup>. Lysias stellt *σωφροσύνην καὶ δέος* nebeneinander<sup>5</sup> und spricht von *θεοὺς δεδιέναι*<sup>6</sup>. Platon, der die Aussage eines epischen Dichters *ἵνα (γὰρ) δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς* bekämpft, tut seinerseits dar, daß *αἰδώς* *μόριον δέος*

<sup>1</sup> Zielinski, *La Sibylle*. Trois essais sur la religion antique et le christianisme. Paris 1924.

<sup>2</sup> [Isokr.] I 16; § 13 liest man *τίμα τὸ δαιμόνιον*. Man vergleiche auch Exod. XX 12, wo die LXX *τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα* gibt, mit Levit. XIX 3 *ἐκαστος πατέρα αὐτοῦ καὶ μητέρα αὐτοῦ φοβεῖσθω*.

<sup>3</sup> Stob. III p. 123 H.

<sup>4</sup> Auch Thuk. II 54, 4 steht *θεῶν φόβος* im Sinne: Ehrfurcht vor den Göttern.

<sup>5</sup> Lysias II 57.

<sup>6</sup> Lysias XXX 11, 13. Weitere Beispiele: Antiph. I 27; Aisch. I 50.



ist<sup>1</sup>. Daß mit der Redensart *οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* nichts von dem gemeint ist, was Zielinski darin sieht, geht zum Überfluß hervor aus dem Umstande, daß die Proselyten auch *σεβόμενοι τὸν θεόν* oder *σεβόμενοι* allein, mitunter auch *θεοσεβεῖς* genannt werden<sup>2</sup>. — Dem ersten Teil der Zusammensetzung *δεισιδαίμων* haftet also keineswegs irgend eine pejorative Bedeutung an<sup>3</sup>.

Auch der zweite Teil des Wortes braucht dem Ganzen durchaus keinen ungünstigen Sinn zu verleihen. Ganz mit Unrecht setzte Miss Harrison am Anfang ihrer geistvollen Prolegomena gegenüber der *θεραπεία*, *service, tendance* von *θεοί*, Göttern, die *δεισιδαιμονία*, „*fear of spirits, fear, not tendance, fear, not of gods but of spirit-things*“<sup>4</sup>. Es liegt ganz außer dem Rahmen dieser Arbeit, die ganze Frage nach dem Unterschiede von *θεοί* und *δαίμονες* wieder aufzurollen<sup>5</sup>. Aber es ist

<sup>1</sup> Platon, Euthyphron 12 C.

<sup>2</sup> Juster, Les Juifs dans l'empire romain I 274. Alles andere, was Zielinski beibringt, ist ebenso wenig sachdienlich. Als Beweis für die an und für sich schon recht unwahrscheinliche Annahme, daß es in dem aufgeklärten Kreise des Homerischen Epos Angst vor den Göttern gegeben hätte, wird nur das Wort *θεούδης* angeführt, als ob die etymologisch ganz ungeschulten Griechen darin den Begriff „fürchten“ gehört hätten. Überdies, auch Homer, wenn er von *θεοὺς δεδιέναι* spricht, meint damit dasselbe wie *θεοὺς αἰδεῖσθαι*; man vergleiche nur Od. IX 274 mit 269 und 275. — Die ganze, kühne Auffassung, daß die (!) griechische Religion „la religion de l'amour“ gewesen sei, soll hier nicht auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht werden; nur sei erinnert an die merkwürdigen Worte des Aristoteles (Magna Moralia 1208 b 27): *ἔστι γὰρ, ὡς οἴονται, φιλία καὶ πρὸς θεὸν καὶ τὰ ἄφνηκα, οὐκ ὀρθῶς. τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταῦθά φημεν εἶναι οὐ ἔστι τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, ἣ δὲ πρὸς θεὸν φιλία οὕτε ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται, οὐδ' ὅλως τὸ φιλεῖν· ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἶ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία.*

<sup>3</sup> Selbstverständlich wird *φοβεῖσθαι* auch in anderem Sinne gebraucht, und zwar selbst im Gegensatz zu *αἰδεῖσθαι*; so rät ein Spruch von „Demophilus“ (Mullach, Fr. Phil. Gr. I 498, 21) *θέλε μᾶλλον τοὺς οὐνόοντας αἰδεῖσθαι σε ἢ φοβεῖσθαι· αἰδοῖ γὰρ πρόσεστι σέβας, φόβω δὲ μίσος.* Und Plutarch ist so erfüllt von Eifer, die Angst vor den Göttern zu bekämpfen, daß er in dem von ihm angeführten Verse eines unbekanntenen Tragikers *φόβος τὰ θεῖα τοῖσι σώφροσι βροτῶν* (für den Gedanken vergleiche man Aisch. Eum. 517: *ἔσθ' ὅπου τὸ δεινὸν εἶ καὶ φρενῶν ἐπίσκοπον δεῖ μένειν καθημένον*) *φόβος* nur in malam partem auffassen kann, weshalb er statt dessen vorschlägt zu lesen *θάραρος!* (de aud. poetis 34a).

<sup>4</sup> Harrison, Prolegomena S. 4.

<sup>5</sup> Die beste Behandlung des Gegenstandes bietet jetzt der Aufsatz *Δαίμων* R. E. Suppl. Bd. III (von Andres); für den Gebrauch von *δαίμων* bei Homer sei noch verwiesen auf Tromp de Ruiter, De vocis quae est *δαίμων* apud Homerum significatione atque usu. 1918. Vgl. auch v. Wilamowitz, Menander, Das Schiedsgericht 1925, 112f.

vielleicht nicht unzweckmäßig, die immer wieder verkannte Tatsache zu erhärten durch Beispiele, daß der gewöhnliche Sprachgebrauch des IV. Jahrh. v. C. dem Worte *δαίμων* keinen anderen Sinn, und jedenfalls keinen ungünstigeren Sinn, beilegt als dem Worte *θεοί*.

Wenn in einer Komödie die *δαίμονες* einer Stadt angerufen werden, können damit keine anderen gemeint sein als die Schirmgötter<sup>1</sup>. Zwei Dämonen, so wird dem Könige Kinyras von Kypros prophezeit, werden seinen Sohn Adonis ins Unglück stürzen<sup>2</sup>: die so benannten sind die Götter Aphrodite und Dionysos. Auch die Göttin Bendis heißt *δαίμων*<sup>3</sup>, gleichwie Eros<sup>4</sup>. Wenn Demosthenes versichert *τὸ πέρας ὡς ἂν ὁ δαίμων βουληθῆι πάντων γίγνεται*, läßt er unmittelbar darauf folgen: *ἐν τῷ θεῷ τὸ τούτου τέλος ἦν*<sup>5</sup>. Wiederholt wird im allgemeinen die Gottheit mit *δαίμων* angedeutet<sup>6</sup>, besonders wenn die Rede ist von dem Lose, das dem Menschen von Gotteswegen beschieden ist: *τῆι τυχῆι ἣν ὁ δαίμων ἔνειμεν ἐκάστοις, ταύτηι κέχρηται*<sup>7</sup>, ein Gebrauch, der die Ableitung von *δαίεσθαι* zu bestätigen scheint; vielfach begegnet man der Verbindung *ὁ δαίμων καὶ ἡ τυχή*<sup>8</sup>.

Die genannten Stellen erheben es über allen Zweifel, daß, wenn auch manchmal zwischen *θεός* und *δαίμων* ein gewisser Unterschied gemacht wird<sup>9</sup>, dieser mit dem Gegensatze von

<sup>1</sup> C. A. F. Kock I 79, 220 (Kratinos, Trophonios): *χαίρετε δαίμονες, οἱ Λεβάδειαν Βωιάτιον οὐθαρ ἀρούρης. . .*

<sup>2</sup> Ibid. I 601, 3 (Platon, Adonis): *δύο δ' αὐτὸν δαίμων' ὀλεῖτον. . .*

<sup>3</sup> C. A. F. Kock I 488, 365 (Arist. Lemniai).

<sup>4</sup> Ibid. II 387, 245, 4 fg. (Alexis, Phaidros).

<sup>5</sup> Demosth. XVIII 192 fg. Auch Menandros, Epikleros 69, 75, 84 gebraucht *θεός* und *δαίμων* ohne Unterschied.

<sup>6</sup> Isokr. IX 25 . . *ὁ δαίμων ἔσχεν αὐτοῦ (Εὐαγόρου) πρόνοιαν*; id. IV 151 . . *θνητὸν ἄνδρα προσκνοῦντες καὶ δαίμονα προσαγορεύοντες, τῶν δὲ θεῶν μᾶλλον ἢ τῶν ἀνθρώπων ὀλιγορῶντες*. Lysias XXIV 22 (der *ἀδύνατος* spricht) *τῶν μεγίστων ὁ δαίμων ἀπειτέρησεν ἡμᾶς*.

<sup>7</sup> Demosth. XVIII 208; [Dem.] LX 19: *τὸ μὲν γὰρ κρατεῖν ἐν τοῖς ζῶσιν, ὡς ἂν ὁ δαίμων παραδῶι, κρίνεται*. Ibid. 21: *ὑπὲρ ὧν ὁ πάντων κύριος δαίμων, ὡς ἡβούλετ' ἔνειμε τὸ τέλος*. Ibid. 31: *ἡνίκ' ὅν ὁ δαίμων ἄλλωι τάριστε' ἐδίδου*.

<sup>8</sup> Lysias XIII 63; Aisch. III 115 u. 157; Demosth. XVIII 303; XLVIII 24; dagegen kommt die Verbindung *ὁ θεὸς καὶ ἡ τυχή* (wenigstens bei den Rednern und den Komikern) nicht vor; über die erstere siehe L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I 53 fgg.

<sup>9</sup> Z. B. [Arist.] *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* 1250 b 22: *πρώτη τῶν δικαιοσυνην*

guten Göttern und bösen, furchterregenden Geistern nichts zu tun hat.

Erwägt man nun einerseits, daß es gewöhnliches Griechisch war, von *δειδιέναι*, oder *φοβείσθαι θεούς* zu sprechen, andererseits, daß mit *δαίμων* und *δαίμονες* durchgängig dieselben Wesen gemeint werden wie mit *θεός* und *θεοί*, so ist der Schluß berechtigt, daß Xenophon, wenn er das Wort *δεισιδαίμων* als gleichbedeutend mit *θεοσεβής* gebraucht, nur dem allgemeinen Sprachgebrauch gefolgt ist. Von Hause aus ist *δεισιδαίμων* nichts anderes als „gottesfürchtig“, in dem guten Sinne des Wortes.

Der Zufall unserer Überlieferung hat uns vor Theophrastos' Charakteristik des *δεισιδαίμων* als tadelhaftem Typus eine Stelle erhalten, die uns die Möglichkeit des Überganges zur üblen Nebenbedeutung von vornherein verständlich macht.

In seiner Staats- und Gesellschaftslehre bespricht Aristoteles u. a. die zweierlei Art, auf welche die Tyrannis sich handhaben läßt. Die eine, die meist übliche, ist die der Gewalt; sie pflegt Alle und Alles aus dem Wege zu räumen und zu unterdrücken, wovon Widerstand gefürchtet wird<sup>1</sup>. Sie kann aber auch den entgegengesetzten Weg einschlagen, indem der Tyrannos, unter der Voraussetzung, daß seine Gewalt ungeschwächt bleibt, im übrigen soweit als möglich sich wie ein König gebärdet. Er soll das Volk nicht mit Groll erfüllen durch Verschwendung der Staatseinkünfte z. B. an *ἐταῖροι, ξένοι καὶ τεχνῖται*; sein Auftreten soll nicht anmaßend sein, er selbst sich nicht von seinen sinnlichen Begierden beherrschen lassen oder wenigstens sich den Schein von Selbstbeherrschung geben; „er soll sich auch bei den gottesdienstlichen Handlungen besonders eifrig erweisen; denn wenn der Tyrann für gottesfürchtig (*δεισιδαίμονα*) und fromm gehalten wird, so fürchtet man weniger etwas ungerechtes von ihm und man stellt ihm weniger nach, weil er ja auch die Götter zu Beschützern hat; aber er muß sich bei allem diesem nicht auf töricht-einfältige Weise benehmen“<sup>2</sup>.

. . . ἡ εὐσέβεια πρὸς τοὺς θεοὺς, εἶτα πρὸς τοὺς δαίμονας (beiden gegenüber also *εὐσέβεια!*), εἶτα πρὸς πατρίδα καὶ γονεῖς, εἶτα πρὸς τοὺς κατοικομένους. Cf. ibid. 1251 a 30. Zaleuci proemia legum (Stob. IV 126 H.): μετὰ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ ἡρώας γονεῖς τε καὶ νόμοι καὶ ἄρχοντες σύνεγγύς εἰσι ταῖς τιμαῖς παρ' ἀνθρώποις <τοῖς> νοῦν ἔχουσι καὶ σωθησόμενοι.

<sup>1</sup> Arist. Politica 1313 a 34—1314 a 31.

<sup>2</sup> Ibid. 1314 b 37: ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς φαίνεσθαι δεῖ σπουδάζοντα δια-



Diese merkwürdige Stelle kann vielerlei lehren: sie beweist vielleicht überzeugender als andere, wie allgemein bei dem griechischen Volke die Überzeugung gelebt haben muß, daß Gottesfürchtigkeit, Frömmigkeit, verbunden sind mit einem rechtschaffenen, sittlichen Leben, und umgekehrt<sup>1</sup>, und gibt wohl das älteste Beispiel dafür, daß diese Überzeugung einem Regenten empfohlen wird als Mittel, sich der Gunst und des Vertrauens des Volkes zu versichern<sup>2</sup>. Für unseren Zweck aber kommt sie nur insofern in Betracht, als sie beweist, einmal, daß auch für Aristoteles *δεισιδαίμονα* sein dasselbe bedeutet wie *θεοὺς σπουδάζειν* und *θεῶν φροντίζειν*, weiter auch aber, daß man nach ihm auch *δεισιδαίμων* sein kann auf törichte Weise, *ἀβελτέρως*. Es ist wohl nicht zu gewagt zu mutmaßen, daß Aristoteles dabei gedacht hat an jenen religiösen Glauben und jene religiösen Betätigungen, die Theophrastos unter *δεισιδαίμονία* begriffen hat: in einem Fragmente des letzteren, das uns Plutarch in seinem Leben des Perikles überliefert hat, wird erzählt, daß diesem aufgeklärten Staatsmann während der Krankheit, die ihm den Tod bringen sollte, von Frauen ein *περίαπτον*, ein Amulett, angebunden wurde; es stünde wohl schlimm um

*φερόντως (ἦττον τε γὰρ φοβούνται τὸ παθεῖν τι παράνομον ἐπὶ τῶν τοιούτων. ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἦττον ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεοὺς), δεῖ δὲ ἀνευ ἀβελτερίας γαίνεσθαι τοιούτων.*

<sup>1</sup> Vgl. Tr. Gr. Fr. Adespota 494 Nauck<sup>2</sup>: *οὐδεὶς παρανομῶν πρὸς θεοὺς ἐχέγγυος. Xen. Kyrop. VIII 1, 25: ὁ δὲ Κύρος τὴν τῶν μεθ' αὐτοῦ εὐσεβειαν καὶ ἐαυτῷ ἀγαθὸν ἐνόμιζε, λογιζόμενος ὥστε οἱ πλείων αἰρούμενοι μετὰ τῶν εὐσεβῶν μᾶλλον ἢ μετὰ τῶν ἡσεβηκέναι τι δοκούντων.* (über diese Furcht vor einem Mitreisenden an Bord, der etwas auf dem Kerbholz haben könnte, vgl. Aisch. Septem 602, Theophr. Char. XXV, Jona I 5—15) *πρὸς δὲ τούτοις ἐλογίζετο ὡς, εἰ πάντες οἱ κοινῶνες θεοσεβεῖς εἶεν, ἦττον ἂν αὐτοὺς ἐθέλειν περὶ τε ἀλλήλους ἀνοσοῦν τι ποιεῖν καὶ περὶ ἑαυτῶν.*

<sup>2</sup> Newman in seiner Anmerkung zur Stelle verweist auf Macchiavelli's Principe cap. 18; mancher wird sich auch der Worte erinnern, die Goethe in seinem Gespräche mit Eckermann am 3. April 1829 sprach: „Fehlt einem Fürsten die persönliche Größe und weiß er nicht durch gute Taten bei den Seinen sich in Liebe zu setzen, so muß er auf andere Vereinigungsmittel denken, und da gibt es kein besseres und wirksameres als die Religion und den Mitgenuß und die Mitübung derselbigen Gebräuche. Sonntäglich in der Kirche erscheinen, auf die Gemeinde herabsehen, und von ihr ein Stündchen sich anblicken lassen, ist das trefflichste Mittel zur Popularität, das man jedem jungen Regenten anraten möchte, und das, bei aller Größe, selbst Napoleon nicht verschmäht hat.“

ihn, solle er selbst gesagt haben, daß er diese ἀβέλτερία gesehen ließ<sup>1</sup>.

An den drei Stellen, wo das Wort in der Literatur vor Theophrastos begegnet, entbehrt es also ganz und gar der ungunstigen Bedeutung, welche dieser ihm in seinem Charakter beimißt. Darf man daraus schließen, wie es gewöhnlich geschieht, daß diese erst in der Zeit oder im Kreise des Theophrastos in Gebrauch gekommen ist? Im allgemeinen ist bei unserer unglaublich dürftigen Überlieferung dem argumentum e silentio nur selten Beweiskraft beizumessen; was gewährleistet uns, daß das Wort in der verloren gegangenen Literatur des V. oder IV. Jahrhunderts nicht schon in abfälligem Sinne gebraucht worden ist? Um so mehr hat man in diesem Falle mit diesem Umstande zu rechnen, weil eben diejenige Literatur fast völlig verschwunden ist, in welcher eine kritische Haltung gegenüber dem Überlieferten im allgemeinen und der überlieferten Religion im besonderen am schärfsten zum Ausdruck gekommen ist, die Schriften der Sophisten und der älteren Kyniker.

Merkwürdig aber ist es, daß der Mann, der später öfters als Typus des Abergläubischen erwähnt wird, Nikias, von Thukydides nicht mit dem Worte *δεισιδαίμων* gekennzeichnet wird; sagt er doch von ihm ἦν γὰρ τι καὶ ἄγαν θειασμῶι τε καὶ τῶι τοιούτῳ προσκείμενος (VII 50, 4)<sup>2</sup>. Dagegen gebraucht Diodor diesen Ausdruck, wenn er des Nikias Verhalten erwähnt, in einer Partie seines Werkes, wo er im allgemeinen Ephoros folgt<sup>3</sup>. Könnte man also dessen gewiß sein, daß hier auch die einzelnen Worte des Ephoros beibehalten sind, so hätte man den Gebrauch des Wortes im ungunstigen Sinne schon für die Mitte des IV. Jahrh. nachgewiesen, einige Dezennien also vor Theophrastos.

In seiner Schrift *περὶ εὐσεβείας* führt Philodemos aus Epikurs *περὶ δαιμόνητος* einen Satz an, in welchem von οἱ λεγόμενοι *δεισιδαίμονες* gesprochen wird; wenn dieses *λεγόμενοι* wirklich

<sup>1</sup> Theophr. fr. 146 Wimmer (= Plut. Perikles 28).

<sup>2</sup> Schon Leopold Schmidt hat darauf aufmerksam gemacht (Die Ethik der alten Griechen II 67).

<sup>3</sup> Diod. XIII 13, 6. Auch in anderen Teilen, die auf Ephoros zurückgehen, wird *δεισιδαίμονειν* gebraucht in dem Sinne von: durch Zeichen beängstigt werden: XII 59, 1; XV 53, 4 u. 54, 4. (Den Hinweis auf diese Stellen verdanke ich der gleich zu nennenden Schrift von Koets.)

von Epikur stammt — und nicht aus dem Sprachgebrauch des Philodemos, — könnte man vermuten, daß der Gebrauch des Wortes in prägnantem Sinne noch nicht lange vorher aufgekommen war<sup>1</sup>. Aber bei der freien Zitierweise der Alten ist es nicht möglich, hinsichtlich des Wortgebrauches zur Sicherheit zu gelangen.

Nur dieses ist gewiß: auch nach Theophrastos haben viele, was bisher kaum beobachtet ist, *δεισιδαιμων* im guten Sinne von „gottesfürchtig“ gebraucht; und es ist nicht die Zeit, in welcher ein Autor lebt, sondern sein Verhältnis zur Religion, das bei jedem Schriftsteller den Sinn bestimmt, in welchem er das Wort gebraucht<sup>2</sup>.

Wenden wir uns jetzt zu der Einzelanalyse von Theophrastos' Charakter.

---

<sup>1</sup> Philodemos π. εἰσεβ. VH<sup>2</sup> II f. 104—5 p. 122sq. Gomp. = Usener, Epicurea 38.

<sup>2</sup> Siehe hiefür die Dissertation meines Schülers P. J. Koets, *Δεισιδαιμονία*. A contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek. 1929.



## II

## § 1. Ἀμέλει ἢ δεισιδαιμονία δόξειεν ἂν εἶναι δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον.

Nach Immisch ist für Theophrastos charakteristisch „daß der Definition durchaus entsprechend sein *δεισιδ.* nur mit dämonischen Wesen zu tun hat“; erst die Stoiker hätten von φόβος Θεῶν ἢ δαιμόνων gesprochen. Dementsprechend übersetzt er *δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον* durch „Feigheit vor dem Geisterreich“. Auch in der neuesten mir bekannten Übersetzung bei Nilsson, Die Religion der Griechen<sup>1</sup>, werden diese Worte wiedergegeben mit „Feigheit vor dem Dämonischen“. Damit ist, wie wir sehen werden, eine prinzipiell irrige Auffassung dieses Typus eingeleitet.

Oben ist gezeigt worden, daß im IV. Jahrh. *δαίμων* in demselben Sinn wie *θεός* gebraucht ward; im nachstehenden wird dargetan werden, daß dies ebenso von *δαιμόνιον* gilt.

Die Reihe sittlicher Vorschriften, die uns unter dem Namen des Isokrates überliefert sind, fängt an mit den Worten: *πρῶτον μὲν οὖν εὐσέβει τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς μὴ μόνον θύων ἀλλὰ καὶ τοῖς ὄρκοις ἐμμένων*. . . . *τίμα τὸ δαιμόνιον ἀεὶ μὲν, μάλιστα δὲ μετὰ τῆς πόλεως· οὕτω γὰρ δόξεις ἅμα τε τοῖς θεοῖς θύειν καὶ τοῖς νόμοις ἐμμένειν*<sup>2</sup>. In seinem Sendschreiben an Philippos bittet Isokrates den König als Anreger seiner Ideen, nicht sein Alter zu betrachten, sondern *τὸ δαιμόνιον*; auch Philippos weiß gewißlich, so fährt er gleich fort, *ὄν τρόπον οἱ θεοὶ τὰ τῶν ἀνθρώπων διοικοῦσιν*<sup>3</sup>. Im Panathenaikos spricht er von Gesetzen, festgesetzt *ὑπὸ τοῦ δαιμονίου*<sup>4</sup>.

Hypereides schließt seinen Epitaphios mit den Worten: *εἰ δ' ἔστιν αἰσθησις ἐν Αἴδου καὶ ἐπιμέλεια παρὰ τοῦ δαιμονίου*,

<sup>1</sup> Nilsson, Die Religion der Griechen (Rel.gesch. Lesebuch 4), S. 5.

<sup>2</sup> [Isokr.] I 13.

<sup>3</sup> Isokr. V 149 u. 150.

<sup>4</sup> Isokr. XII 174.

ὡσπερ ὑπολαμβάνομεν, εἰκὸς τοὺς ταῖς τιμαῖς τῶν Θεῶν καταλυομένοις βοηθήσαντας πλείστης ἐπιμελείας ὑπὸ τοῦ δαιμονίου τυγχάνειν<sup>1</sup>.

In dem unter dem Namen des Demosthenes überlieferten Erotikos spricht der Autor vom Wohlwollen, εὐνοια, ἣν εἶχεν εἰς σὲ τὸ δαιμόνιον<sup>2</sup>. In derselben Weise gebraucht Menandros das Wort in dem allgemeinen Sinn von der Gottheit<sup>3</sup>, ebenso wie Theopompos<sup>4</sup>.

Auch das Adjektivum δαιμόνιος zeigt meistens keinen Unterschied von Θεῖος: Demosthenes redet von δαιμονία τις εὐνοια<sup>5</sup>; es wird mitunter in Gegensatz zu „menschlich“ gebraucht: οὐκ ἀνθρώπινως ἀλλὰ δαιμονίως κησόμενοι<sup>6</sup>; bisweilen würden wir es wiedergeben mit „übermenschlich“<sup>7</sup>.

Daß das Wort nicht völlig gleich bedeutend ist mit Θεός (oder Θεοί und Θεῖος oder Θεῖον), ergibt sich aus der Tatsache, daß beide Ausdrücke nebeneinander vorkommen: οἱ Θεοὶ καὶ τὸ δαιμόνιον<sup>8</sup>, ὁ Θεὸς . . . καὶ τὸ τῆς δόξιας σεμνὸν καὶ τὸ δαιμόνιον<sup>9</sup>, δαιμονία καὶ Θεία εὐεργεσία<sup>10</sup>. Ob die Griechen, wenn sie sich so ausdrückten, sich eines Unterschiedes bewußt gewesen sind, und wenn dem so ist, worin dann dieser Unterschied bestanden hat, entgeht uns (oder wenigstens mir) völlig. Sicher aber ist, daß er mit dem Gegensatze: böser Geist — guter Gott, nichts zu tun hat; τὸ δαιμόνιον ist einfach: die Gottheit<sup>11</sup>. Daß Theophrastos das Wort an dieser Stelle gewählt hat, ist vollkommen erklärlich aus seinem Streben, bei der Umschreibung des Begriffes δεισιδαιμονία sich so nah wie möglich an den Wortlaut anzuschließen<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> Hypereides VI 43.

<sup>2</sup> [Demosth.] LXI 13.

<sup>3</sup> Menandros, Epitrepontes 528:

εἴ μοι κέρηται καὶ προσηκόντως πάντ'  
τὸ δαιμόνιον.

<sup>4</sup> Theopompos fr. 314 (Grenfell-Hunt, Hellen. Oxyr.).

<sup>5</sup> Demosth. XIX 256.

<sup>6</sup> Aisch. III 133.

<sup>7</sup> Aisch. I 41.

<sup>8</sup> Demosth. XIX 239.

<sup>9</sup> Demosth. XXI 126.

<sup>10</sup> Demosth. II 1. — Gleichwie ὁ δαίμων wird auch τὸ δαιμόνιον verbunden mit ἡ τυχή: Demosth. XIV 36.

<sup>11</sup> Vgl. auch Pollux I 1. Θεὸς καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες· οὕτω γὰρ Ὅμηρος δοκεῖ δαίμονας καλεῖν τοὺς θεούς. Καὶ Πλάτων τὸν τοῦ παντὸς κυβερνήτην μέγιστον δαίμονα ὠνόμασεν, ἐπεὶ δι' τῆς αὐτῆς χρείας τὸ θεῖον καὶ τὸ δαιμόνιον.

<sup>12</sup> Das Wort δαιμόνιον begegnet einmal in den Fragmenten von Theophrastos' Schrift περὶ ἐνσβεβείας, welche Bernays aus Porphyrios De abstinentia

Besagt also der Gebrauch des Wortes *δαιμόνιον* in der Definition nichts für einen Geisterglauben, so ist gleicherweise irrig die Meinung, daß Theophrastos' *δεισιδ.* „nur mit dämonischen Wesen zu tun hat“; wie im folgenden zu den betreffenden Stellen dargetan werden soll, ist daselbst durchaus nicht von „Dämonen“, sondern von Göttern die Rede <sup>1</sup>.

Dagegen liegt die Pointe in dem vorzüglich gewählten Worte *δειλία*; das Gefühl, das den *δεισιδ.* den Göttern gegenüber erfüllt, ist nicht *δέος* oder *φόβος*, denn diese Furcht, insofern sie den Charakter von *αἰδώς*, Ehrfurcht und Scheu hat, kennzeichnet auch den normal religiösen Menschen, sondern *δειλία*, am besten wiederzugeben mit „Angst“; auch hier ist die Wahl des Wortes bestimmt durch die Übereinstimmung im Klang mit *δεισιδαιμονία* <sup>2</sup>.

**§ 2.** *ὁ δὲ δεισιδαίμων τοιοῦτός τις, οἷος επιχρωγῶν ἀπονηψάμενος τὰς χεῖρας καὶ περιρρανάμενος ἀπὸ ἱεροῦ δάφνην εἰς τὸ στόμα λαβὼν οὕτω τὴν ἡμέραν περιπατεῖν.*

Für die sinnlosen Buchstaben *επιχρωγῶν* hat man eine Unzahl Verbesserungen vorgeschlagen, die man in dem Kommentar (und weiter in der Textausgabe) von Immisch verzeichnet findet; den meisten Herausgebern hat die Konjekture (von Fob) *ἐπὶ Χοῶν* gefallen, am Tage des Choenfestes, wofür man sich auf Photios'

herausgeschält hat (Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit) c. XIV 180 und wird da gleichbedeutend gebraucht mit dem unmittelbar vorangehenden *θεοί*. Bei der freien Zitierweise der Alten kann man aber m. E. über den Wortgebrauch der angeführten Autoren nie sicher sein. — *Δαίμων* trifft man einmal in Theophrastos' de causis plantarum (V 8, 3) wo es die Gottheit bezeichnet; es ist die Rede von den Mißgeschicken der Pflanzen, *ὧν γ' ἐναι καὶ ἀπὸ τοῦ δαίμονος συμβαίνοσσι, καθάπερ ἡ χαλαζοκοπία.*

<sup>1</sup> Vgl. zu § 11 S. 51, § 15 S. 70 und S. 72.

<sup>2</sup> In der merkwürdig vollständigen Aufzählung der Bedeutungen des Wortes *δεισιδαίμων* bei Hesychios: *ὁ τὰ εἶδωλα σέβων, εἰδωλολάτρης, ὁ εὐσεβής, καὶ δειλὸς περὶ θεοῦ* geht die letztgenannte Umschreibung unzweifelhaft auf Theophrastos zurück, nur ist *τὸ δαιμόνιον* durch *τοὺς θεοὺς* ersetzt. — Der Definition des Andronicus *περὶ παθῶν* 3 (= v. Arnim, Stoic. Vet. Fr. III 99, 13): *Δεισιδαιμονία δὲ φόβος τοῦ δαιμονίου*, hat eine spätere Hand die Worte hinzugefügt *ἢ ὑπερέκτωσιν τῆς πρὸς θεοῦσιν τιμῆς*. — In Plutarchos' bekannter Abhandlung haben die *δεισιδαίμονες* immer mit *θεοί*, nicht mit *δαίμονες* zu tun. — Umgekehrt sprach z. B. Poseidonios von *εὐσεβεία θανμαστῇ περὶ τὸ δαιμόνιον* (fr. 59, 23 F.Gr. Hist. II p. 260).



wohlbekannte Mitteilung beruft (s. v. *μιαρὰ ἡμέρα*): *ἐν τοῖς Χουσίῳν Ἀνθεστηριῶνος μηνός, ἐν ᾧ δοκοῦσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτηράντων ἀνίεναι, ῥάμνῳ ἕωθεν ἑμασῶντο καὶ πίττη τὰς θύρας ἔχριον*. Mir aber erscheint sie unannehmbar.

Zuvörderst ist sie unvereinbar mit der Auffassung jener Editores, welche die Worte *ἀπὸ ἱεροῦ* nicht mit dem vorangehenden, sondern mit dem folgenden verbinden und erklären als „*au sortir du temple*“<sup>1</sup>; muß doch aus dem ätiologischen Mythos, der uns inbetreff des Choenfestes von Phanodemos erzählt wird<sup>2</sup> —, um der Verunreinigung vorzubeugen, die Orestes zu bringen drohte, ließ der athenische König Demophon die Heiligtümer schließen, — gefolgert werden, daß an diesem Tage die Tempel geschlossen waren, gleichwie dies in Rom an den *dies parentales* während der *Lemuria*<sup>3</sup> der Fall war. Aber *ἀπὸ ἱεροῦ* muß mit *περιρρανάμενος* verbunden werden<sup>4</sup>: nachdem er sich mit Weihwasser, aus einem Heiligtum herbeigeht, bespritzt hat. Und bei diesem Sachverhalt fällt die Schwierigkeit fort, da ja die Weihwassergefäße sich nicht im Innern des Tempels, sondern davor, am Eingange des Temenos befanden<sup>5</sup>; man konnte sie also auch bei geschlossenen Tempeln benutzen.

Die Lesung *ἐπὶ Χοῶν* ist aber aus anderen Gründen recht unwahrscheinlich. Zuerst pflegte man, nach Suidas, als Reinigungsmittel *ῥάμνος* zu kauen, während unser *δαισιδ. δάφνη* in den

<sup>1</sup> So Navarre, der übersetzt: *il sort du temple avec une branche d'olivier dans la bouche*. <sup>2</sup> Bei Athen. X 437 c.

<sup>3</sup> Die Stellen bei Wächter, Reinheitsvorschriften, 54, 2 und 57, 3. — Pollux (IX 141) berichtet, daß *ἐν ταῖς ἀπογραφαῖς*, zu welchen Tagen auch die des Anthesterienfestes gerechnet wurden, die Heiligtümer mit einem Seile umspannt wurden (*περισχοινίσαι*); da aber dasselbe auch der Fall war, wenn die Bule tagte (Harpokr. s. v. *ἀπεσχοινιόμενος*), und beim Areopagrat, wenn er in der Stoa Basileios sich versammelte (Demosth. XXV 23) sowie beim Heliastengerichtshof (Pollux VIII 123; IX 141), darf hieraus eine tatsächliche Abschließung von Menschen nicht geschlossen werden. S. Hock, Griechische Weihegebräuche 26 figg.

<sup>4</sup> Vgl. die Verbindung in einer Inschrift aus Kos, die Herzog (Arch. f. Rel.wiss. X (1907) 30 u. 43) mit seinen Ergänzungen liest: *ἀπὸ χειροῖον καὶ προσπερμείας καθαρθήτω καὶ περιρρανθήτω*.

<sup>5</sup> Pollux I 8: *εἴη δ' ἂν ὁ μὲν εἰσω περιρραντήριον τόπος ἐνθεός . . . ; I 32: τὰ πρὸ τῶν ἱερῶν περιρραντήρια, καθαρμοὶ . . .* Fraenkel, *Inscr. Perg.* 255, 9 *διελθόντες τὴν πύλην καθ' ἣν τὰ ἀριστήρια τίθεται*; *ibid.* 336, 7 *περιρραντήριον πρὸ τοῦ πύλωνος*. [Hipp.] *de morbo sacro* 4. S. auch *Dict. des Ant.* III 1408 fig. 4680, 1409 fig. 4685 u. 1424 fig. 4691.

Mund nimmt<sup>1</sup>, ein Unterschied, welcher jedem, der weiß, wie zäh rituelle Überlieferungen sich halten und wie pünktlich genau sie beobachtet zu werden pflegen, nicht unwichtig erscheinen wird. Aber vor allem, wenn der *δεισιδ.* an einem Tage, wo sich jeder durch die Rückkehr der Verstorbenen bedroht fühlt, Abwehrmittel anwendet und wenigstens die große Masse der Bevölkerung dasselbe tat<sup>2</sup>, darf man fragen, worin dann bei ihm das Kennzeichnende steckt. Eben dasjenige, was offenbar die Pointe in dem Zug bildet, daß er nämlich „den Tag über“ in dieser Weise herumgeht, bleibt an solchem Feste völlig unverständlich.

In letzter Zeit hat sich die Überzeugung bei manchem festgesetzt, daß in der Korruptel irgend eine Form oder ein Derivat von *ἐπιχρῶννύναι* stecken muß. Meiser hat vorgeschlagen *ἐπιχρῶσθεις αίματα*, „wenn er sich mit Blut befleckt hat, durch Töten eines Tieres oder sonstwie“<sup>3</sup>. Blut genießen ist bei verschiedenen Völkern und auch in einigen Kreisen in Griechenland verpönt gewesen<sup>4</sup>, aber von einer Befleckung durch Blutspritzer ist uns nichts bekannt. — In seiner Textausgabe liest Immisch jetzt *ἐπιχρῶσιν* <*καθάρας*>: *ἐπιχρῶσις* begegnet bei Theophrastos einmal in dem Sinne von Flecken<sup>5</sup>. Aber daß der *δεισιδ.*, der, wie wir sehen werden, in allem auf dem Boden des Volksglaubens steht, nach der Reinigung eines Kleiderflecks sich auch innerlich besudelt gefühlt hätte, ist äußerst wenig glaublich; namentlich wird damit nicht Immischs eigener Forderung Genüge geleistet, der Anlaß zur Verunreinigung müsse in der Frühe eingetreten sein. — Holland geht, in seiner Besprechung von Immischs Textausgabe davon aus, daß *ἐπιχρῶννύναι* auch „beschmutzen“ bedeuten kann (was noch etwas anderes ist als „rituell verunreinigen“) und schlägt vor <*ἐπι*

<sup>1</sup> Für die abwehrende und reinigende Kraft des Wegdornes sowie der *δάγνη* gibt Rohde, *Psyche* I<sup>6</sup> 137, 3 einige Belegstellen, deren Zahl leicht zu vermehren ist. Casaubonus verweist auf Hesychios *κῶμυθα· δάγνην ἦν ἰσιῶσι πρὸ τῶν πλῶν* (cf. Et. Magn. s. v. *κορυθαλίη*) und führt eine Redensart an *δαγνίην φορῶ βακτηρίαν*, welche besagen sollte: ich bin vor jeder Gefahr sicher.

<sup>2</sup> Inwiefern auch die Gebildeten diese Praxis anwendeten, wissen wir nicht; mit Recht bemerkt Miss Harrison (*Proleg.* 40), daß es nicht leicht fällt, uns Perikles den ganzen Tag Wegdorn kauend vorzustellen, um dadurch die Geister seiner Vorfahren abzuwehren!

<sup>3</sup> *Philologus* LXX 447.

<sup>4</sup> S. Wächter, *Reinheitsvorschriften* 81, 3.

<sup>5</sup> *Theophr. de causis plantarum* II 5, 4.

τῶι μὴ) ἐπιχρῶσθῆναι: „diese erste Lustration muß man als prophylaktisch fassen“, der δεισιδ. wäscht seine Hände „früh am Tage, ehe er ausgeht“<sup>1</sup>. Diese Annahme scheidet schon daran, daß jede nähere Andeutung des Anlasses fehlt; kann man sich vorstellen, daß der δεισιδ. jeden Morgen damit anfängt und tagtäglich unter allen Geschäften einen heiligen Lorbeerzweig kaut?

Es muß also ein spezieller Umstand sein, durch den er sich zu den genannten Entsühnungsmaßregeln veranlaßt fühlt und die Verunreinigung muß sich in der Frühe abspielen. Unter den uns bekannten Fällen von Befleckung kenne ich nur einen, welcher diesen Bedingungen entspricht und in dem überlieferten Texte fehlt: die Begegnung mit einem Leichenzuge.

Die Leute, denen so etwas passiert, überfällt öfters, teilt uns Kaiser Julian mit, ein unheimliches Gefühl, *quod quidem oculos hominum infaustis incestat aspectibus*; manche betrachten es als ein *πονηρὸν οὐάνισμα*, andere sehen sich dadurch abgehalten, ihren Weg zum Tempel zu verfolgen *πρὶν ἀπολοῦσασθαι*<sup>2</sup>. Daher muß seit unvordenklichen Zeiten das Begräbnis stattfinden *πρὶν ἡλίον ἐξέχειν*<sup>3</sup>, und Platon, der sich beim Entwerfen seiner *Νόμοι* so oft der athenischen Praxis anschließt, schreibt ebenso vor, daß die *ἐκφορά* muß *πρὸς ἡμέρας ἕξω τῆς πόλεως εἶναι*<sup>4</sup>.

Es ist klar, warum die Erwähnung dieses bösen Zeichens nicht in Zusammenhang mit den § 9 genannten Verunreinigungen stattgefunden hat: dem Betreten eines Grabes, dem Nähertreten an einen Verstorbenen oder an eine Wöchnerin kann man mit einiger Aufmerksamkeit zuvorkommen, und das tut auch der δεισιδ.; die Begegnung aber mit einem Leichenzuge ist in einer unregelmäßig gebauten, dichtbevölkerten Stadt wie Athen, wo kein Tag ohne mindestens einen Todesfall vergehen kann, gewiß eine Begebenheit, gegen die man sich nicht waffnen kann, am wenigsten in der Morgendämmerung; und die Gefahr eines der-

<sup>1</sup> Phil. Wochenschr. 1923, 942.

<sup>2</sup> Cod. Theod. IX 17, 5: *imp. Julianus ad populum (Antiochiae)*: Jul. Epist. 136 b Bidez-Cumont (= 77 Hertlein).

<sup>3</sup> Demosth. XLIII 62 führt „ein Gesetz von Solon“ an, d. h. ein uraltes: *ἐπιχρῶσθαι δὲ τὸν ἀποθανόντα τῆι ὑστεραίαι ἢι ἂν προσθῶνται πρὶν ἡλίον ἐξέχειν*.

<sup>4</sup> Platon, Leges 960 a. — In Rom begrub man in ältester Zeit des Nachts (Marquardt, Privatleben I 343); daher vielleicht, daß Julian in dem angeführten Briefe als Zeit angab *δύντος ἡλίου καὶ αὖ πρὶν ἀνίσχειν*.



artigen Anstoßes für die religiösen Angstpeter wird größer gewesen sein als irgendeine andere der später genannten.

Bei diesem Anlaß ist auch das Auffällige im Auftreten des *δεισιδ.* klar: auch andere werden sich durch die Begegnung befleckt gefühlt haben; sie werden zur Abwehr der üblen Folgen sich die Hände gewaschen, vielleicht auch sonstige Teile des Körpers mit Weihwasser bespritzt haben; das erste tut man, nach einer Mitteilung von Wachsmuth in seinem bekannten Buche, noch auf Kreta<sup>1</sup>. Das alles genügt aber dem *δεισιδ.* nicht; er verschafft sich einen Lorbeerzweig oder ein Lorbeerblatt, und geht, nach der Verunreinigung in der Frühe, den ganzen weiteren Tag mit diesem im Munde um. Wir werden sehen, daß die Übertreibung der sonst allgemein üblichen Praktiken das eigentliche Charakteristikum von Theophrastos' *δεισιδαίμων* ist.

Vermutlich ist also zu lesen: *ἐπιτυχῶν ἐκφορᾶι*<sup>2</sup>.

§ 3. *καὶ τὴν ὁδὸν ἐὰν ὑπερδράμη γαλῆ, μὴ πρότερον πορευθῆναι, ἕως διεξέλθῃ τις ἢ λίθους τρεῖς ὑπὲρ τῆς ὁδοῦ διαβάλη.*

Es ist wohl nicht mit vollständiger Sicherheit festzustellen, worin das Besondere im Auftreten des *δεισιδ.* steckt, das Theophrast in diesem Zuge zu verstehen geben wollte. Der Glaube, daß *ἐνόδιοι σύμβολοι* warnende Zeichen sein können, ist im V. u. IV. Jahrh. allgemein gewesen: Aischylos läßt sie Prometheus mit vielen anderen Zeichen aufzählen unter den Wohltaten, welche das Menschengeschlecht ihm verdankt, mitten zwischen Heilkräutern und der Gewinnung von Metallen<sup>3</sup>. Auch Sokrates erkannte die Wahrsagung mittels *οἰωνοί, φῆμαι, σύμβολοι* und *θυσίαι* als wirksam an, wich nur darin von der populären Meinung ab, daß nach dieser die *ὄρνιθες* oder *ἀπαντῶντες* selbst wußten, was das Vorteil der *μαντευόμενοι* mit sich brachte, er aber lehrte, daß die Gottheit (*τὸ δαιμόνιον*) mittels

<sup>1</sup> Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, 120 (angeführt bei Wächter, 51, 3). — Übrigens meinte Immisch mit Unrecht, daß „die besondere Lustration der Hände“ einer Erklärung bedürfte; ist diese doch eine symbolische *pars pro toto*; man wäscht die Hände z. B. auch vor dem Gebete: II. XVI 230; Od. II 261.

<sup>2</sup> Paläogr. läge, wie mir Prof. Weinreich bemerkt, *ἐπι<τυ>χ[ρ]ῶν <ἐκκομιδ>ῆι* näher, aber dieses Wort läßt sich in der Bedeutung von „Bestattung“ nicht nachweisen vor Polybios.

<sup>3</sup> Aisch. Prometheus 476—504.

dieser ihre Absichten zu verstehen gab<sup>1</sup>, eine Abweichung, die an den Unterschied in der Betrachtung von Götterbildern zwischen dem Alltagsmenschen und dem Gebildeten erinnert<sup>2</sup>.

Prinzipiell ist also die Bedeutung der *σύμβολοι* von den Höchstgebildeten im V. Jahrh. anerkannt. Es ist aber klar, daß der Glauben an diese bei verschiedenen veranlagten Personen sich auf sehr verschiedene Weise offenbaren kann: der eine wird nur seltene Naturerscheinungen, der andere jedes unerwartete Siedarbieiten irgendeines Lebewesens als Zeichen betrachten; die Grenze zwischen Normalem und Anormalem wird sich bei jedem Beobachter verrücken.

Von den zahllosen möglichen *σύμβολοι* scheint die Erscheinung eines Wiesels über den Weg ziemlich allgemein als Vorzeichen gedeutet zu sein. Die Kommentatoren pflegen als zweites Beispiel eine Äußerung bei Aristophanes anzuführen<sup>3</sup>; mehr besagt es für die Verbreitung dieses Glaubens, daß wir ihn erwähnt finden in dem Kreis der Pythagoreer, in dem wir vielfach Formen von Volksglauben antreffen; von den „Pythagoreorum symbola“ lautet eines: „*Mustela e transverso offenssa redeundum. i. e. fugiendi delatores. Nam mustelam ore parere affirmant*“<sup>4</sup>.

Was wird nun Theophrastos in dem Auftreten des *δαισιδ.* als unwürdig bezeichnet haben wollen? Daß er im allgemeinen den Glauben an *σύμβολα* verworfen hätte, ist mir in hohem

<sup>1</sup> Xen. Mem. I 1, 2—4; cf. Xen. Apol. Socr. 13. Für den Vorzeichen glauben des frommen Xenophon siehe noch Symp. IV 48 und Hipp. IX 9.

<sup>2</sup> Der Glaube an diese, sowie an alle Vorzeichen, befriedigt allgemein menschliche Bedürfnisse, deren Wurzeln viele sein werden. Im Gefühl seiner Hilflosigkeit gegenüber den immer und überall drohenden Gefahren von Los und Umwelt drängt sich dem Menschen naturgemäß der Glaube auf, daß es Mächte gibt, bereit, ihm beizustehen und ihn vor drohender Gefahr zu warnen; in diesem Gedankengange ist es völlig verständlich, daß Platon einmal die *μαντική* nannte *δημιούργος γιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων* (Symp. 188C).

<sup>3</sup> Aristoph. Ekkles. 792: *σεισμός εἰ γένοιτο πολλάκις, ἢ πῶρ ἀπότροπον, ἢ δαίξειεν γαλή*. . . . Schol.: *εἰ γένοιτό τι σύμβολον, οὐκ ἐπιτελοῦσι τὰ δόξαντα*.

<sup>4</sup> Mullach, Fr. Ph. Gr. I 510, 4. Die Stelle beweist zum Überflus, daß die alte Conjectur *ἑπερδράμη* statt des überlieferten *περιδράμη* oder *παρὰδράμη* das Richtige getroffen hat. — Ganz unabhängig von jeder antiken Überlieferung und nur im Anschluß an die Notiz, daß das Tier altfr. *moustelle*. jetzt „*belette*“ heißt, schreibt Nyrop (Grammaire historique IV 275: ich verdanke diese Stelle meinem Schüler P. J. Koets): *De nos jours il présage une mort inattendue s'il traverse le chemin devant vous et les paysans lui attribuent toutes sortes de maléfices*.

Maße unwahrscheinlich. Eher könnte man vermuten, daß er die Mittel, um das gefürchtete Übel abzuwehren, als kindisch betrachtet hat: das Versuchen, es einem anderen zuzuschieben<sup>1</sup> oder die Drohung durch einen oder mehr Steinwürfe zu entkräften<sup>2</sup>. Vielleicht aber trifft man am ersten das Richtige mit der Annahme, daß Theophrastos den Grundgedanken, daß die Götter ihren Willen durch *σύμβολοι* kundgeben können, zwar anerkennt, es aber als widersinnig betrachtet, zu diesen göttlichen Zeichen die Erscheinung eines Wiesels zu rechnen.

§ 4. καὶ ἐὰν ἴδῃ ὄφιν ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἐὰν παρείαν, Σαβάζιον καλεῖν, ἐὰν δὲ ἱερόν, ἐνταῦθα ἱερόν εἰς ἰδρύσασθαι.

Die Erscheinung einer Schlange, des Tieres, das vielleicht mehr als alle anderen mit irgendeiner Gottheit verbunden gedacht wurde<sup>3</sup>, hat wenigstens in bestimmten Umständen wohl immer als Vorzeichen gegolten: ἐνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα δράκων; über das Erscheinen dieses und sonstiger Tiere im Hause, τὰ ἐν οἴκῳ συμβαίνοντα, wurde, wie uns Suidas berichtet, in einem speziellen Teile der *οἰωνιστικὴ* gehandelt, dem *οἰκοσκοπικόν οἶον εἰ ἐν τῇ στέγῃ ἐφάνη γαλῆ ἢ ὄφιν*<sup>4</sup>. Die *ὄφιν παρείας*, eine ungefährliche Sorte, die in unserer Überlieferung öfters erwähnt wird<sup>5</sup>, spielte u. a. eine Rolle in dem Kulte des Sabazios<sup>6</sup>. Die

<sup>1</sup> Ein allbekanntes Beispiel dafür gibt das *εἰς κεφαλὴν σοι* bei Aristoph. Pax 1063. S. auch Plin. N. H. XXVIII 1.

<sup>2</sup> In einer Erörterung darüber, daß man doch dem Unterrichte der Philosophen keinen geringeren Wert beimessen solle als den Weisungen von Zeichen, erzählt Dion von Prusa (Orat. XXXIV 5 v. Arnim) die folgende Geschichte: Ἀνὴρ Φρύξ ἐπὶ κτήνους ἐβάδιζεν. ὡς δ' ἐθεάσατό τινα κορώνην, οἰωνισάμενος, οἱ γὰρ Φρύγες τὰ τοιαῦτα δεινοί, λίθῳ βάλλει καὶ πως ἐτύγχανεν αὐτῆς. πάντῳ οὖν ἦσθη, καὶ νομίσας εἰς ἐκείνην τετραφθεῖν τὸ χαλεπὸν ἀναιρεῖται καὶ ἀναβάς ἤλανεν. Man könnte diesen Worten entnehmen, daß man mit dem Steinwurf beabsichtigte, das Unglück auf das erscheinende Tier hinzulenken, dasselbe Prinzip also wie *εἰς κεφαλὴν σοι*. Aber das Werfen von drei Steinen wird wohl im allgemeinen als apotropäisch gemeint sein; Gruppe (Myth. u. Rel. 887, 4) bringt mit der Handlung des *δεισιδ.* das Steinigen in Beziehung, das ursprünglich auch einen apotropäischen Zweck gehabt haben sollte.

<sup>3</sup> Vgl. E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst u. Religion (RGVV XIII 2).

<sup>4</sup> Suidas s. v. *οἰωνισμα* und *Ξενοκράτης*.

<sup>5</sup> Ar. Plutos 698 mit Schol. Harpokration s. v. *παρεία ὄφιν*, Photius *ὄφιν παρείας*.

<sup>6</sup> Gruppe, Gr. Rel. u. Myth. 1423, 5; 1541, 3. — Clem. Alex. Protrept. II 16, 2.



wohlbekannte Beschreibung eines Thiasos ihm zu Ehren, welche Demosthenes uns gibt, wobei Aischines voranging, *τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλιβῶν καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν*<sup>1</sup>, macht verständlich, daß Theophrastos die Erscheinung eines solchen Tieres mit dem Anrufen des Sabaziosnamens verbindet, um eine gewisse Art religiöser Betätigung anzudeuten.

Ebenso bezeichnend ist die zweite Handlung des *δαισιδ.* Daß die Stelle, wo sich ein Zeichen der Götter offenbart hat, fortan als heilig betrachtet wurde, ist uns auch anderweitig bekannt; so berichtet uns Plutarch *τὰ καταβαλλόμενα τοῖς κερανοῖς ἀνέμβατα μένειν*<sup>2</sup>. Das Groteske des *δαισιδ.* liegt darin, daß er jede Stelle als Gotteseigentum betrachtet, wo eine Schlange erschienen ist, ein Ereignis, welches in einem Lande, wo Schlangen selbst als Haustiere gehalten wurden<sup>3</sup>, nicht überaus selten gewesen sein kann<sup>4</sup>. Andre haben Städte gegründet (*ιδρύειν!*) an den Stellen, die ihnen ein von der Gottheit geführtes Tier zeigte, Kadmos Theben, Battos Kyrene<sup>5</sup>, — der *δαισιδ.* „*ιδρύει ἱερὸν*“ wenn ihm . . . eine Schlange erschienen ist! Die Geistesverfassung derjenigen, welche immer bereit sind, aus irgendeinem Anlasse *ἱερὸν ιδρύειν* (wohl in der Form eines *ναῖσκος*, wie wir sie aus Pompeji kennen<sup>6</sup>), hat uns Platon an einer wohlbekannten Stelle geschildert: dieses *καθιεροῦν τὸ παρὸν αἰεὶ* tun vor allem Weiber, Kranke in Todesangst und im allgemeinen Leute, die in irgendeiner Gefahr und verzweifelt sind<sup>7</sup>. Der *δαισιδ.* ist durchgehends von Angst erfüllt.

Theophrastos wird nicht jede Tiererscheinung als Zeichen perhorresziert haben; es liegt wenigstens kein Grund vor, dieses vorauszusetzen; in diesem Falle aber wird er vielleicht genau so gedacht haben, wie es uns von Leotyichidas erzählt wird: *Τῆι δ' ἑγγυτέρω πύλῃι δράκοντος περὶ τὴν κλειν ἑλιχθέντος καὶ*

<sup>1</sup> Demosth. XVIII 260.

<sup>2</sup> Plut. Pyrrhos XXIX 3.

<sup>3</sup> Dict. des Antiq. I 695 a.

<sup>4</sup> Plautus Amph. 5, 1, 56: *devolant angues iubati deorsum in impluvium duo.* Ter. Phormio 4, 4, 26: *anguis per impluvium decidit de tegulis.*

<sup>5</sup> Viele Stellen bei Hock, Griechische Weihegebräuche S. 74.

<sup>6</sup> Siehe z. B. bei Mau, Pompeji in Leben und Kunst, S. 277. — Von einem *sacer locus* im Hause ist die Rede in dem argumentum von Menanders Phasma bei Donatus (ad Ter. Eun. 9).

<sup>7</sup> Platon, Gesetze 909d fgg. Die Vergleichung mit dieser Stelle empfiehlt m. E., auch an der unsrigen *ἱερὸν* zu lesen.

τῶν μάντεων τέρας ἀποφαινομένων εἶναι, Οὐτι ἔμοι γ', εφη, δοκεῖ, ἀλλ' εἰ ἡ κλείς τῷ δράκοντι περιειλίχθη, τέρας ἂν ἦν<sup>1</sup>.

§ 5. καὶ τῶν λιπαρῶν λίθων τῶν ἐν ταῖς τριόδοις παριῶν ἐκ τῆς ληκύθου ἔλαιον καταχεῖν καὶ ἐπὶ γόνατα πεσῶν καὶ προσκυνήσας ἀπαλλάττεσθαι.

Nicht nur im Osten, bei den Semiten<sup>2</sup> und sonst<sup>3</sup>, sondern auch in Griechenland wurden von altersher Steine als Götter verehrt<sup>4</sup>. Für die ägäische Zeit ist uns dies aus den Funden klar geworden<sup>5</sup>, und die spätere griechische Bevölkerung hat diese Art von Gottesverehrung wohl von der einheimischen übernommen. Den Dienst leisteten zum Teil rohe Steine, ἀργοὶ λίθοι, z. B. in Hyettos in Boiotien<sup>6</sup>, Thespieae<sup>7</sup> und Orchomenos<sup>8</sup>, zum Teil Steine bestimmter Form, eine Pyramide<sup>9</sup>, gerade oder kegelförmige Säulen<sup>10</sup>, viereckige Pfeiler<sup>11</sup>.

Verehrt wurden sie, indem man sie mit wollenen Fäden<sup>12</sup> oder Kränzen umhängte<sup>13</sup>, vor allem auch mit dem Fette des Opfertieres bedeckte<sup>14</sup>, oder mit Olivenöl begoß<sup>15</sup>; daher die lateinischen Benennungen *lubricatus lapis*<sup>16</sup>, *lapis unguine deli-*

<sup>1</sup> Plut. Apophth. Lac. 224 E; ungefähr dieselbe Äußerung ist uns von Diogenes dem Kyniker überliefert bei Clem. Alex. Strom. VII IV 25, 1 (= 843P). Übrigens muß man sich hüten, sich die Anschauungen der Kyniker, der schärfsten Bekämpfer der Volksreligion (darüber Zeller II 1, 280 sqq.), als zu verbreitet vorzustellen.

<sup>2</sup> Genesis XXVIII 10—22; von beth-el leitet man das gr. Wort βαίνυλος ab. — Dusares in Petra (Suidas s. v. Θενοσόρης).

<sup>3</sup> Z. B. der Stein der Kybele in Pessinus.

<sup>4</sup> Gruppe, Gr. Myth. 772 fgg., de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen 1903, 55 ff.; O. Kern, Die Religion die Griechen 1926, 6 ff.

<sup>5</sup> Zuerst gezeigt (mit einiger Übertreibung) von Evans, Mycenaean Tree and Pillar Cult, J. H. S. XXI.

<sup>6</sup> Paus. IX 24, 3 (Herakles).

<sup>7</sup> Paus. IX 27, 1 (Eros).

<sup>8</sup> Paus. IX 38, 1 (Chariten); cf. III 22, 1.

<sup>9</sup> Paus. II 9, 6 (Zeus Meilichios) u. I 44, 2.

<sup>10</sup> Paus. II 9, 6 (Apollon Agyieus, Artemis).

<sup>11</sup> VIII 48, 6 (Zeus Teleios); VII 22, 4 (Hermes).

<sup>12</sup> Paus. X 24, 6.

<sup>13</sup> Lukian. Charon 22; Deor. conc. 12.

<sup>14</sup> Plut. Qu. gr. 13 Ainianes (in Thessalien) λίθων . . . σέβονται . . . , τοῦ ἱερίου δημῶι περικαλύπτουσι.

<sup>15</sup> Paus. X 24, 6: τοῦτον (den Stein in Delphi) καὶ ἔλαιον δσημέροι κατα-  
χέουσι καὶ κατὰ ἐορτήν ἐκάστην ἔρια ἐπιτιθέουσι τὰ ἀργά. — Lukian. Charon 22:  
Τὶ οὖν ἐκεῖνοι στεφανοῦσι τοὺς λίθους καὶ χροῖουσι μύρωι; — Id. Deor. conc. 12:  
πᾶς λίθος καὶ πᾶς βωμὸς . . . δεῖ ἂν ἔλαιω περιχυθῆι καὶ στεφάνους ἔχη. . .

<sup>16</sup> Arnobius adv. nationes I 39: Si quando conspexeram lubricatum lapi-

*butus*<sup>1</sup>, *lapis unctus*<sup>2</sup>, und die griechischen *λιπαροὶ λίθοι*, wie an unserer Stelle und sonst<sup>3</sup>.

Zum besseren Verständnisse dieser Form von Verehrung ist es nützlich, sich zu erinnern, daß sie auch an Götterstatuen gepflegt wurde. Wenn Plato uns beschreibt, wie er sich vorstellt, den ausländischen Dichter ironisch-höflich über die Grenze seines Landes zu setzen, tut er es mit diesen Worten: *προσκυνοῦμεν ἄν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν*, . . . nichtsdestoweniger aber *ἀποπέμπομεν (ἄν) εἰς ἄλλην πόλιν μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίωι στέψαντες*<sup>4</sup>. Im Anschluß an diese Worte bemerkt Proklos in seinem Kommentar: *μύρον αὐτῆς* (sc. *τῆς ποιητικῆς*) *καταχέας, ὡς τῶν ἐν τοῖς ἀγιοτάτοις ἱεροῖς ἀγαλμάτων θέμις, καὶ ὡς ἱερὰν στέψας αὐτὴν ὥσπερ καὶ ἐκεῖνα στέφειν ἴν νόμος*<sup>5</sup>. Jedermann weiß, sagt Cicero, daß bei dem Raube des Dianabildes die Weiber in Segesta *unxisse unguentis, complexse coronis et floribus*<sup>6</sup>. In Bezug auf die Statue des Serapis, welche Caecilius eben mit einer Kußhand verehrt hat, redet Octavius geringschätzig von *lapides . . . effigiatos sane et unctos et coronatos*<sup>7</sup>.

Wenn also der *δαισιδ.* einem Ölsteine göttliche Ehre erweist, tut er im Prinzip nichts anderes, als was in ganz Griechenland auch im offiziellen Kult stattfindet. Nun ist es gleichwohl möglich, daß Theophrastos diese Form von Verehrung im allgemeinen verworfen und als eines gebildeten Menschen unwürdig betrachtet hat<sup>8</sup>. Wahrscheinlicher ist aber, daß er auch in diesem

*dem et ex olivi unguine sordidatum, tamquam inesset vis praesens, adular, adfabar.*

<sup>1</sup> Apuleius, Florida I 1, 4: *Neque enim iustius religiosam moram viatori obiecerit aut ara floribus redimita, aut spelunca floribus inumbrata, aut quercus cornibus onerata, aut fagus pellibus coronata, vel enim colliculus se-pimine consecratus, vel truncus dolamine effigiat, vel cespes libamine fumi-gatus vel lapis unguine delibutus.*

<sup>2</sup> Apuleius, Apologia 56: *Negant vidisse se qui fuerit unum saltem in finibus eius aut lapidem unctum aut ramum coronatum.*

<sup>3</sup> Clem. Alex. Strom. VII, IV 26, 2. *Οἱ αὐτοὶ δ' οὐτοὶ πᾶν ξύλον καὶ πάντα λίθον τὸ δὲ λεγόμενον λιπαρὸν προσκυνοῦντες . . .*

<sup>4</sup> Platon, Resp. 398 A.

<sup>5</sup> Proklos, In Plat. remp. I 42 Kroll.

<sup>6</sup> Cic. Verr. IV 35, 77.

<sup>7</sup> Minucius Felix, Octavius 2. Weiteres Material bei Weinreich. Hermes LVI (1921) 339 ff. und Maaß, Rhein. Mus. LXXVIII (1929) 1 ff.

<sup>8</sup> Wenn Xenophon Sokrates sagen läßt (Mem. I 1, 14), daß es einerseits Menschen gibt, welche nichts als heilig betrachten, andererseits, die *καὶ λίθους καὶ ξύλα τὰ τεχόντα καὶ θρηῖα* verehren, fällt der Nachdruck auf *τὰ τεχόντα*;



Falle nur die Übertreibung hat tadeln wollen. Der *δεισιδ.* kann an keinem *λιπαρὸς λίθος* vorübergehen (es hat deren offenbar zahlreiche gegeben: *τῶν λιπαρῶν λίθων*) ohne ihm mit großer Geschäftigkeit seine Ehrfurcht zu bezeugen: nicht nur, indem er ihn mit dem Fläschchen, das er immer mitführt (*τῆς ληκύθου*, vgl. Char. X 14) begießt — den *δεισιδ.* wird man sich also nicht aus dem Kreise der *βάνασου* denken dürfen! — sondern auch durch Knien und Anbeten.

Um sich die Bedeutung dieser Verrichtungen für das Verständnis der Geistesverfassung des *δεισιδ.* klar zu machen, bedarf es einer ausführlicheren Auseinandersetzung, weil sowohl über das Wesen des *προσκυνεῖν* als über das Vorkommen des Kniens in der griechischen Welt irrige Ansichten allgemein vorherrschen.

Die landläufige Auffassung ist folgende: man hat zweierlei *προσκυνεῖν* zu unterscheiden; bei den Griechen bestand es in „eine Kußhand zuwerfen“; mit demselben Worte aber deuteten sie auch den Fußfall an und den Fußkuß der Orientalen; das Knien aber ist bei den Griechen selbst jedenfalls beim Gebet unbekannt, wenigstens ausgeführt von Männern und vor anderen als chthonischen Göttern; für Männer galt es als unwürdig<sup>1</sup>.

Daß, ebenso wie die Orientalen<sup>2</sup> und die Römer<sup>3</sup>, auch die Griechen den Götterstatuen zur Ehrenbezeugung eine Kußhand zuwarfen, will ich nicht bestreiten, wenn auch Beispiele für dieses Verhalten, wenn ich recht sehe, aus der klassischen Zeit nicht angeführt werden. Die Beispiele aus der monumentalen Überlieferung, welche man zu zitieren pflegt<sup>4</sup>, sind naturgemäß wenig beweiskräftig: die Bewegung des Kußhandwerfens ist

---

eine Mißbilligung jeder Form von Steinverehrung (auch des delphischen z. B.) liegt darin gewiß nicht.

<sup>1</sup> Stengel, Griech. Kultusalz. 3 80: Das Niederknien beim Gebet ist nicht antik. . . . Auch das Hocken hielt man „ausgenommen vielleicht, wenn man das Gebet an chthonische Gottheiten richtete, offenbar für unwürdig und betete stehend und mit unbedecktem Haupte. Auch war es üblich, Götterbildern oder Heiligtümern im Vorbeigehen durch Zuwerfen einer Kußhand Verehrung zu bezeugen (*προσκυνεῖν*). — Hackl, Arch. f. Rel.wiss. XII (1909) 199: Absolut ungriechisch ist das Knien von Männern. Der Grieche steht, sitzt, oder kauert allenfalls bei der Totenklage, selbst bei der Verehrung der Götter steht er. Die *προσκύνησις* ist echt orientalisches. <sup>2</sup> Hiob XXXI 27.

<sup>3</sup> *Basia iactare*; die Beispiele bei Sittl 181sq.

<sup>4</sup> Dict. des Ant. I 80, s. v. *adoratio*.

kaum so deutlich wiederzugeben im Bilde, daß nicht eben eine andere Anbetungsgeberde dargestellt erscheinen könnte: es muß zur Vorsicht stimmen, zu erfahren, daß das öfters angeführte Vasenbild eines Mannes und Weibes, die einer Herme die Kußhand zuwerfen sollen<sup>1</sup>, in Wirklichkeit, wenn man die erste Publikation zu rate zieht, einen Mann und eine Frau darstellen, welche Früchte in der Hand halten!<sup>2</sup> Die aus Schriftstellern angeführten Beispiele stammen ausnahmslos aus römischer und spätgriechischer Zeit<sup>3</sup>.

Wenn wir schon annehmen, daß der Gebrauch auch altgriechisch gewesen ist, so ergibt sich bei näherer Untersuchung, daß, im Widerspruch mit der herrschenden Auffassung<sup>4</sup>, das Kußhandzuwerfen nie *προσκυνεῖν* genannt wird. Sittl führt eine Menge Stellen an, an welchen von Kußhandzuwerfen die Rede sein soll<sup>5</sup>; aber einfach aus diesem Grunde, weil sich dort das Wort *προσκυνεῖν* findet, welches aber bekanntlich von der ältesten Zeit an ganz allgemein „verehere“ besagen kann. Die einzige Stelle, wo das Wort die Bedeutung des Kußhandzuwerfens haben konnte, ist die, wo Lukian(?) — im Übrigen ganz unhistorisch — die näheren Umstände, unter denen Demosthenes sich selber den Tod zufügt, beschreibt<sup>6</sup>, aber auch hier ist die allgemeine Bedeutung „anbeten“ nicht unmöglich. Das Kußhandzuwerfen an die Sonne, wovon die Rede ist bei Hiob XXXI 27, gibt die Septuaginta wieder mit *φιλεῖν*, Cassius Dio umschreibt die Geberde mit: *φιλήματα διὰ τῶν δακτύλων πέμπειν*<sup>7</sup>, Lukian mit *φιλήματι ἀσπάζεσθαι*<sup>8</sup>.

Daß das Kompositum *προσκυνεῖν* für die genaue Bedeutung des Wortes wenig oder nichts besagt, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. Wenn noch neuerdings Schnabel versicherte: *προσκυνέω* heißt „ich küsse jemandem zu“, d. i. „ich werfe ihm einen Handkuß zu“<sup>9</sup>, so ist zu bemerken, daß die letztere Über-

<sup>1</sup> AaO.; Stengel 81; 2.

<sup>2</sup> Gerhard, Über Hermenbilder, Abh. Berl. Akad. 1855.

<sup>3</sup> Voullième, Quomodo veteres adoraverint, 9 fg.

<sup>4</sup> Es ist mir nicht bekannt, von wem — oder ob je — *ipsis verbis* ausgesprochen ist, daß *προσκυνεῖν* auch Kußhandwerfen bedeutet; Sittl nimmt es als selbstverständlich an.

<sup>5</sup> Sittl, S. 181.

<sup>6</sup> Lukian. Demosth. encomium 49: *καὶ τὴν χεῖρα τῷ στόματι προσαγαγόντος οὐδὲν ἄλλ' ἢ προσκυνεῖν ἐπελάμβανον.*

<sup>7</sup> Cassius Dio LXIV 8.

<sup>8</sup> Lukian. Alexander 41.

<sup>9</sup> Klio XIX (1924) 118; vgl. Phil. Wochenschr. 1927, S. 989 fgg.

setzung zwar in Übereinstimmung ist mit der herrschenden Meinung, in der Wortform selbst aber nicht die geringste Stütze hat. *Προσκυνεῖν* bedeutet nicht anderes als „küssen auf, gegen“. Wenn dem so ist, kann man sich weiter allen Scharfsinn ersparen, um zu erklären, wie die Griechen das Wort, das im eigentlichen Sinne „eine Kußhand zuwerfen“ bedeuten sollte, gleichfalls gebrauchen konnten für „einen Fußfall machen“, eine ganz verschiedene Geberde<sup>1</sup>. Es ist in Wirklichkeit dieselbe Handlung, in Griechenland wie im Orient, welche mit *προσκυνεῖν* angedeutet wird.

Diese Versicherung ist im Widerspruch mit der allgemeinen Überzeugung, welcher zum Beispiel Hackl Ausdruck verlieh in den Worten: „Die Proskynesis ist echt orientalisches“<sup>2</sup>. Diese Auffassung beruht aber auf einem Mißverständnis, einer irrigen Interpretation der dahinzielenden Äußerungen griechischer Schriftsteller. Anscheinend findet sie eine Stütze in Versen wie diesen:

*καὶ προσκυνεῖσθαι βαρβάρων ἀνδρῶν ἔπο  
ἀρεστὸν ἦν σοι*<sup>3</sup>

oder

*προσκυνῶ σ' ἄναξ, νόμοισι βαρβάροισι προσπίτνων*<sup>4</sup>.

oder

*γονυπετεῖς ἔδρας προσπίτνω σ' ἄναξ  
τὸν οἰκόθεν νόμον σέβουσα*<sup>5</sup>.

welche wohl imstande scheinen, die Behauptung des Grammatikers zu bestätigen: *τῶν βαρβάρων ἴδιον τὸ προσκυνεῖν, οὐχὶ τῶν Ἑλλήνων . . . διὸ καὶ εἴρηται παρ' Ἑλλήνων· ἐγὼ σε προσκυνήσω, βάρβαρε*<sup>6</sup>; In Wirklichkeit aber lehren diese Stellen nichts mehr, als daß die Griechen das *προσκυνεῖν*, den Kniefall vor Menschen als unwürdig betrachteten, nicht aber, daß das Knien überhaupt ausschließlich orientalisches und ungrisches war. Daß nur dieser Schluß erlaubt ist, ergibt sich näher aus der Vergleichung mit einer Stelle aus Aristoteles' *Rhetorica*, wo

<sup>1</sup> Man denke an den sonderbaren Einfall Sittls, der die übertragene Bedeutung erklärte durch ein Wortspiel „anhündeln“ (S. 157)!

<sup>2</sup> Siehe oben S. 23 Anm. 1.

<sup>3</sup> Hekabe zu Helena: Eur. Troades 1021.

<sup>4</sup> Der Phryger zu Orestes: Eur. Orestes 1507.

<sup>5</sup> Der Chor der Phoenissae zu Polyneikes: Eur. Phoen. 293.

<sup>6</sup> Cramer, Anecd. Paris. I 255, 17, angeführt bei C. A. F. Kock I 521, 634.



außer *προσκυεῖν* noch ein Beispiel orientalischer Sitte genannt wird. Es werden da der Reihe nach die verschiedenen Ehrenbezeugungen, *μέρη τιμῆς*, genannt, erst die griechischen (*προεδραῖαι, τροφαὶ δημόσιαι* u. dergl.); es folgen dann die nichtgriechischen, *τὰ βαρβαρικά, οἷον προσκυνήσεις καὶ ἐκστάσεις*<sup>1</sup>. War also das letztere, das 'einem ausweichen', vor einem aus Ehrfurcht bei Seite gehn, eine unbekannte Sitte in Griechenland? Durchaus nicht. Außer daß man von seinem Sitze aufsteht (*τῶν θάκων ὑπανίστασθαι*<sup>2</sup>, *ὑπανάστασις*<sup>3</sup>, *τοῦ τόπου παραχωρεῖν*<sup>4</sup>), geht man auch auf dem Wege bei Seite (*ὁδοῦ παραχωρεῖν*<sup>5</sup>, *εἶκειν ὁδοῦ*<sup>6</sup>) vor Älteren. Herodot berichtet, daß in dieser Sitte (*εἶκειν τῆς ὁδοῦ καὶ ἐκτραπέσθαι*) die Ägypter übereinstimmten mit den Griechen<sup>7</sup>. Es war weiter Sitte, daß auf diese Weise die Sklaven ihre Untergeordnetheit bezeugten gegenüber Freien; das ergibt sich aus der bitteren Klage des oligarchischen Pamphletisten über die unwürdigen Verhältnisse in Athen, wo *οὔ(τε) ὑπεκσινήσεται σοι ὁ δοῦλος*<sup>8</sup>. Es war also eine Kundgebung der Ehrfurcht und Untertänigkeit; das letztere auch, wenn sie vor einem Tyrannen stattfand<sup>9</sup>; daher konnte der arm gewordene Charmides, mit starker Ironie übrigens, versichern: *ὑπανίστανται δέ μοι ἤδη καὶ θάκων καὶ ὁδῶν ἐξίστανται οἱ πλούσιοι*<sup>10</sup>.

Was bedeutet es also, wenn Aristoteles neben *προσκυνήσεις* auch *ἐκστάσεις* aufzählt unter den *βαρβαρικά*? Es ist eine Ehrenbezeugung, in Griechenland ungebräuchlich und als erniedrigend betrachtet, im gewöhnlichen Verkehr zwischen Bürgern; die griechische demokratische Gesellschaft, wenn man absieht von den Sklaven, kennt keine Stände, mit ungleichen Rechten und Pflichten, wie im Osten; da weicht der Niedrige dem Höhergestellten aus; auf diese Sitte zielt Aristoteles, wenn er die *ἐκστάσις* als *βαρβαρικόν* bezeugt. Ebenso ist die *προσκύνησις* nicht an und für sich als ungriechisch charakterisiert, nur der Kniefall vor Menschen, des Niedriggestellten vor dem Höheren<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Arist. Rhet. 1361 a 36. — Dieselbe Verbindung Plut. Artaxerxes 11. *οἱ μὲν ἐξίσταντο προσκυνῶντες.*

<sup>2</sup> Ar. Nubes 993. — Xen. Resp. Lac. XVI 6.

<sup>3</sup> Platon, Resp. 425 b; Arist. Eth. Nic. 1165 a 28.

<sup>4</sup> Plut. Apophth. Lac. 235 d.

<sup>5</sup> Xen. Mem. II 3, 16.

<sup>6</sup> Eur. Ion. 635.

<sup>7</sup> Her. II 80.

<sup>8</sup> [Xen.] Resp. Ath. I 10.

<sup>9</sup> Xen. Hiero VII 2 cf. 9.

<sup>10</sup> Xen. Conv. IV 31.

<sup>11</sup> Es ist hier wohl am Platze, darauf hinzuweisen, daß das Knien in Griechen-

Daß das *προσκυνεῖν* (mit Knien verbunden) in der Tat auch in Griechenland in der religiösen Praxis stattfand, ergibt sich klar aus den Worten, mit denen die Griechen ihrer Abneigung vor der orientalischen Anwendung der Sitte Ausdruck gaben. Bei Herodot verweigern Sperthias und Bulis sie mit dieser Begründung: *οὔτε γὰρ σφίσιον ἐν νόμῳ εἶναι ἄνθρωπον προσκυνεῖν οὔτε κατὰ ταῦτα ἴχειν*<sup>1</sup>, d. h. sie seien gewohnt, nur vor Göttern zu knien. Bei Isokrates heißt es von den Persern: *Θνητὸν ἄνδρα προσκυνοῦντες καὶ δαίμονα προσαγορεύοντες*<sup>2</sup>, womit sie den Griechen gegenüber gestellt werden, die nur die Götter kniend verehrten. Wenn Klytaimestra sich vor Agamemnon auf orientalische Weise erniedrigt hat (der Dichter redet von *χαμαιπετῆς βόαμα βαρβάρου φωτὸς δίκην*), weist ihr Gemahl diese Geberde zurück mit den Worten *Θεοὺς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεῶν*<sup>3</sup>.

Auch die Griechen haben also vor ihren Göttern gekniet. Wie bringt man dann die herrschende Meinung in Einklang mit den angeführten Stellen? Man glaubt, den Widerspruch aufheben zu können, indem man erklärt: „Mochten auch die Griechen den Barbaren gegenüber versichern, die Adoration gebühre keinem Könige, sondern den Göttern allein, so überließen sie unter sich das letztere wiederum den *δαισιδαίμονες* und den Frauen“<sup>4</sup>.

land auch im gesellschaftlichen Verkehr, — und nicht nur, wie im Folgenden gezeigt werden wird, als religiöse Geberde — stattgefunden hat, und zwar ebenfalls seitens der Sklaven. Unter den „plastischen Vasen“ (neuerdings herausgegeben in dem schönen Werke von M. J. Maximowa, *Les vases plastiques dans l'Antiquité, époque archaïque*, Paris 1927) findet man verschiedene Exemplare eines Weibes, auch wohl eines Mannes in kniender Haltung (Pl XXXIV 128, 129 a u. b, XXXV 130 u. 131 (orient.-ionisch); XVI 66 u. 67 (Rhodos); XL 157 (Corinth). „*Ce modèle est d'origine égyptienne. C'est d'après Curtius (Ath. Mitt. XXXI 176fg.) la pose habituelle aux esclaves dans l'art égyptien. Il est donc probable que nos vases représentent également des servantes. . . . Cette coniecture peut s'étendre aux figurines d'hommes agenouillés*“ (aaO. S. 132 u. 134). Ägyptischer Einfluß auf die Bildung dieses Typus ist unleugbar; aber er ist in Gebrauch geblieben auch in einer Zeit, wo von orientalischen Einflüssen auf die griechische Plastik nicht mehr die Rede war; dies hätte kaum der Fall gewesen sein können, wenn nicht die dargestellte Geberde in der Wirklichkeit des griechischen Sklavenlebens (und wie viele Sklaven stammten nicht aus dem Orient!) seine Vorlage gefunden hätte.

<sup>1</sup> Herod. VII 136.

<sup>2</sup> Isokr. IV 151.

<sup>3</sup> Aisch. Agam. 893 u. 895.

<sup>4</sup> Sittl S. 178.

Braucht es wohl noch bemerkt zu werden, wie sehr diese Annahme psychologisch unmöglich ist? Die Griechen sollten in ihrem eigenen Lande und nach ihrer innigsten Überzeugung das Knien vor Göttern als eines Mannes unwürdig betrachtet haben, aber dennoch, wo immer sie vor die orientalische *προσκύνησις* gestellt wurden, das Knien verweigert haben als nur Göttern gebührend? Man überlege vor allem auch dieses; die Griechen haben die *προσκύνησις* vor dem Perserkönig immer aufgefaßt als Ausdruck der Überzeugung, daß dieser Gott sei<sup>1</sup>; sie befanden sich mit dieser Auffassung vollständig im Irrtum: der Fußfall vor dem König hat mit irgendeiner religiösen Überzeugung nichts zu tun. Wenn sie also, im Widerspruch mit der persischen Wirklichkeit, die *προσκύνησις* als eine religiöse Geberde angesehen haben, ist das eben nur erklärlich bei der Annahme, daß sie diese in der eigenen Umgebung als solche gekannt haben.

Es gibt aber auch unmittelbare Beweise, daß die Griechen das Knien vor Göttern gekannt haben. Um diese in der erhaltenen Literatur ausfindig machen zu können, muß man zuerst feststellen, mit welchen Worten ihre Sprache die Geberde, welche wir knien nennen, angedeutet haben.

1. Der meist gebräuchliche Ausdruck ist *προσπίπτειν*. Stengel ist zwar der Meinung, daß, wo von *προσπίπτειν* die Rede ist, dieses nicht knien, sondern hocken bezeichnet<sup>2</sup>. Aber er macht diesen Unterschied mit Unrecht. Ein günstiger Zufall hat gewollt, daß ein Zusammenfallen von monumentaler und schriftlicher Überlieferung in diesem Fall einen ungewöhnlich hohen Grad von Sicherheit unseres Wissens gestattet. Unter den Rechnungen des Erechtheions findet sich dieser Posten: *ἡΐασις Κολλυτι[ύς τὲν γυναιῖα ἔι ἡ παῖς προσπέ]πιτοκε ΓΔΔΔ*<sup>3</sup>. Die hier

<sup>1</sup> Sehr deutlich geht das auch hervor aus der Diskussion bei Arrian IV 10, 5—11, 9. Die Interpretation dieser Stelle durch Schnabel in seinem oben (S. 24, Anm. 9) angeführten Klio-Aufsatz und die sich daranschließende, weitverzweigte Diskussion über Proskynesis und Herrscherkult (die Literatur findet man verzeichnet J. H. S. 48, S. 206 Anm. 2; hinzuzufügen wäre noch Revue de Philologie 1928 S. 369) hat für das Verständnis des griechischen *προσκυνεῖν*, so weit ich sehe, nichts Neues ergeben.

<sup>2</sup> Stengel S. 80: Auch die Frauen auf den attischen Reliefs „knien nicht, sondern hocken, wie die Frauen es auch bei Soph. El. 433 und Eur. Hel. 64 tun“; an beiden Stellen wird das Wort *προσπίπτειν* gebraucht.

<sup>3</sup> IG I<sup>2</sup> 373.



genannten Figuren sind erhalten<sup>1</sup>; das Mädchen hat vollkommen die Haltung, welche wir mit knien andeuten, mit der Besonderheit aber, daß sie beim Knien sich senkt, bis sie auf den Hacken ruht<sup>2</sup>.

2. Diese besondere Art des Kniens macht es erklärlich daß die Geberde öfters angedeutet wird mit den Worten (*καθ*)*ἵζεσθαι*, (*καθ*)*ῖσθαι*. In Erwägung dessen, daß unsere Lexika diese Bedeutung nicht erwähnen, soll sie hier durch einige Beispiele erläutert und bewiesen werden; es ergibt sich dann zugleich, daß die Geberde des Kniens häufiger erwähnt wird, als man anzunehmen pflegt.

Wenn jemand sich als Schutzfleher zum Altar begibt, nimmt er die hier beschriebene Haltung an; öfters wird das Wort *προσπίπτειν* dafür gebraucht; aber neben dem Ausdruck *βώμοισι προσπίπτειν*<sup>3</sup> findet sich auch *πρὸς (ποτὶ) βωμὸν (-οῦς) ἵζεσθαι*, oder *βωμὸν ἵζειν*<sup>4</sup>. Das hiermit tatsächlich vollkommen dieselbe Haltung angedeutet wird, ergibt sich zum Überfluß aus der Kombination beider Ausdrücke: *προσπεσόντα πῶς βωμῶι καθῖσθαι τοῦ Ποσειδάωνος*<sup>5</sup>. Ebenso wechseln beim Objekte *βρέτας* beide Worte einander ab: *πότερα ποτιπέσω βρέτη δαιμόνων*; sagt Aischylos und *βρέτη πεσοῦσαι πρὸς πολιισούχων θεῶν*<sup>6</sup>, aber auch *ἵζου παλαιὸν ἄγκαθεν λαβὼν βρέτας* und *ξένος ἐφημέρος βρέτας* und *τὸ σὸν ἐφρεζόμεν βρέτας*<sup>7</sup>.

Wenn man sich an eine chthonische Gottheit wendet, kniet man: *ἐς πέδον τιθεῖσα μέλε' ἐμά*, sagt Hekabe, wenn sie ihre

<sup>1</sup> Denkmäler gr. u. röm. Skulptur Nr. 32 Tafel 248. Die Identifikation mit der genannten Inschrift stammt von Robert (Hermes XXV (1890) 435 fg.).

<sup>2</sup> Casson, Catalogue of the Acropolis Museum 1288 sagt von ihr: *seated upon his heels*. Cf. Walter, Kniende Adoranten auf attischen Reliefs, Jahresh. öst. arch. Inst. XIII (1910) 244: Zum Schluß noch eine Bemerkung über das Schema des Kniens, das von dem uns geläufigen darin abweicht, daß die Person dabei auf die Hacken zu sitzen kommt. Vgl. auch O. Walter, Beschreibung der Reliefs im kleinen Akropolismuseum in Athen (1923) Nr. 108 und Nr. 182.

<sup>3</sup> Soph. Trach. 900.

<sup>4</sup> Od. XXII 335; Eur. Hek. 146; Eur. Ion 1314 cf. 1317.

<sup>5</sup> Soph. Oed. Col. 1159. Dieselbe Abwechslung findet man in Plautus' Rudens 688—69, die also wohl auf das griechische Original zurückgehen wird *adsidite hic in ara*, sagt Trimalchio zu den beiden schiffbrüchigen Mädchen (688), *sedete hic modo* (691), und Ampelisca antwortet

*tibi auscultamus et, Venus alma, ambae te obsecramus  
aram amplexantes hanc tuam lacrimantes, genibus nixae.*

<sup>6</sup> Aisch. Septem 94 u. 185.

<sup>7</sup> Aisch. Eumen. 80, 258, 409, 440, 446.

verstorbenen Kinder anruft, und der Chor antwortet: *διάδοχά σοι γόνυ τίθημι γαίαι*<sup>1</sup>; aber Althaia ruft Hades und Persephone an *πρόχνη καθεζομένη*<sup>2</sup>. Wie sehr die kniende Haltung auch mit *ἴζεσθαι* angedeutet werden kann, ergibt sich auch einem Ausdruck wie *γονυπετεῖς ἔδρας προσπίνω σ' ἄναξ*<sup>3</sup>; zu der halb sitzenden, halb knienden Haltung, die wir aus den Reliefs kennen lernen, stimmt genau die Wortverbindung *ἐς γόνυ ἴζεσθαι*<sup>4</sup>.

Nachdem Lykaon, zuerst sich vor Achill bückend, mit der einen Hand die Lanze haltend, welche hinter ihm in den Boden geschleudert war, mit der anderen die Knie seines mächtigen Gegners fassend, vergeblich versucht hat, dessen Herz zu erweichen, ergibt er sich: *ὁ δ' ἔξετο χεῖρε πετάσσας ἀμφοτέρως*; darauf führt Achill ausholend einen Schlag in seinen Nacken, infolgedessen Lykaon *πρηγῆς ἐπὶ γαίῃ κείτω ταφείς*; wenn da Lykaon auf dem Boden gesessen hätte, hätte er nicht vornüber sich ausstreckend niederfallen können<sup>5</sup>.

Daß *ἴζεσθαι* außer „sich in kniende Haltung setzen“ auch kauern bedeutet, ergibt sich klar aus einigen Stellen bei Hesiod und Herodot<sup>6</sup>; bei Ailian ist die Rede von einer Frau, die *καθημένη* ein Kind gebärt, wo also eine Kniegeburt beschrieben wird<sup>7</sup>.

3. Des weiteren wird auch *προσκυνεῖν* für knien gebraucht, offenbar weil man diesen Teil der zusammengesetzten Handlung „zu Fuß fallen und küssen“ als den wichtigeren betrachtete. Herodot unterscheidet beides bei seiner Beschreibung: *προσπίπτων προσκυνέω* (I 134), *προσκυνεῖν βασιλέα προσπίπτοντας* (VII 136); so auch Euripides in dem oben (S. 24 Anm. 4) angeführten Verse aus dem Orestes. Aber schon früh wird *προσκυνεῖν* von dem kombinierten Knien und Küssen gebraucht; mit dem *προσκυνεῖν* bei Eur. Troiades 1021 ist genau dasselbe gemeint wie mit dem *προσπίπτειν* bei Aisch. Persae 152 oder *ἐς γᾶν προσπίπτειν* ibid. 588: beides heißt eine Sitte *βαρβάρων ἀνδρῶν* oder *περσονομείσθαι*. Ebenso Herod. III 86 u. VIII 118. Schnabel

<sup>1</sup> Eur. Troades 1305, 1304.                      <sup>2</sup> II. IX 570.

<sup>3</sup> Eur. Phoen. 293.                      <sup>4</sup> Lukian, De dea Syria 55.

<sup>5</sup> II. XXI 71 sqq., 114 sqq. — Cf. Paus. X 26, 4.

<sup>6</sup> Hesiod. Erga 731, (Vorschrift hinsichtlich des *σῶρειν*)

*ἔξόμενος δ' ὄγε θεῖος ἀνήρ, πεπνυμένα εἰδώς,*

*ἧ ὄγε πρὸς τοίχον πελάσας ἐδερκέος ἀλῆς.*

Herod. II 35: *σῶρέουσι αἱ μὲν γυναῖκες ὀρθαί, οἱ δ' ἄνδρες κατήμενοι.*

<sup>7</sup> Ail. Hist. Anim. 12, 5.

führt ein sprechendes Beispiel an aus Aristoteles, wo von einem Elefanten gesagt wird: *προσκυνεῖν διδάσκεται τὸν βασιλέα*<sup>1</sup>. Das später in Gebrauch gekommene Wort *γονυπετεῖν*, das für uns freilich keiner Erklärung bedürfte, wird von Suidas umschrieben mit *προσκυνεῖν*, wohl der stärkste Beweis, daß man mit diesem Worte vor allem das Knien hat andeuten wollen<sup>2</sup>.

Die Schwierigkeit bleibt aber, daß *προσκυνεῖν* auch gebraucht wird in seiner ursprünglichen Bedeutung: einen Kuß drücken auf, küssen<sup>3</sup>; zu gleicher Zeit und vor allem aber auch im allgemeinen Sinne: verehren, anbeten, bedeutet<sup>4</sup>. Daher konnte es, wahrscheinlich erst in der hellenistischen Zeit und im Orient, die Bedeutung erhalten von „beten“<sup>5</sup>, sowie auch von „begrüßen“<sup>6</sup>. Wann es wirklich „kniend anbeten“, wann aber im allgemeinen „verehere“ bedeutet, ist oft nicht zu entscheiden<sup>7</sup>.

4. Als in mancher Hinsicht gleichbedeutend mit *προσκυνεῖν*, aber etwas leidenschaftlicher in der Bewegung, muß weiter *κυλινδεῖσθαι* und sein Kompositum *προκυλινδεῖσθαι* gelten. *Κυλινδεῖσθαι* wird in der Ilias einige Male von Priamos gebraucht, in seinem wahnsinnigen Schmerze über den Tod seines Sohnes; z. B. Ilias XXII 414: *πάντας δὲ λιτάνευε κυλινδόμενος κατὰ κόπρον*. Schon nicht mehr im buchstäblichen Sinn gemeint, heißt es in der Odyssee (IV 540): *αὐτὰρ ἐπεὶ κλαίων τε κυλινδόμενος τε κορέσθην . . .*

*Προκυλινδεσθαι* wird gesagt von Apoll, wenn er etwas von

<sup>1</sup> Arist. Hist. Anim. I 630b; Weinreich, Studien zu Martial 75ff.

<sup>2</sup> Suidas: *γονυπετεῖσθαι· προσκύνῃσαι*. Bachmann, Anecd. Gr. 186, 26: *γονυπετεῖ· προσκυνεῖ*.

<sup>3</sup> Sittl, I. I. S. 42, 1 zitiert Alkiphron III 67, 1 (= III 31, 1 Schepers): *τὰ τοῖν ποδοῖν ἔχρη καταμιλεῖν*, und Philostr. c. 18 *τὸ ἔχρος προσκυνήσομεν*. Küssen bedeutet es auch m. E. Soph. Phil. 1408 *προσκύσας χθόνα*, (cf. Od. IV 522 *κύνει ἀπτόμενος ἦν πατρίδα*) und Plut. Anton. 49 *γῆν . . . προσεκύνουν*. Siehe aber Soph. Oed. Col. 1654 (*γῆν καὶ Ὀλυμπον π. ἐν ταῦτάτω λόγῳ*) und Ar. Equites 156 (*γῆν καὶ τοὺς θεοὺς*). Unsicher z. B. Soph. Oed. Rex 327; Phil. 533 u. 656.

<sup>4</sup> Es ist wohl unnötig dafür Belegstellen anzuführen: die Sache ist wohlbekannt.

<sup>5</sup> Ich denke an dem in den Papyri so oft sich findenden Ausdruck: *ποιεῖν τὸ προσκύνημα τινος*, für jemand beten.

<sup>6</sup> Beispiele in Preisigke's Wörterbuch.

<sup>7</sup> Sicherheit hat man nur, wenn dem *προσκυνεῖν* irgendeine Form des *πίπτειν* oder *προσπίπτειν* zugefügt wird, wie z. B. in den Stellen, bei Sittl 158 in den Anmerkungen genannt.



Zeus erfleht<sup>1</sup>. Demosthenes gebraucht es in dem Sinne von: sich vor einem krümmen<sup>2</sup>; ebenso im übertragenen Sinne gebraucht es Isokrates, wenn er von den Persern bei Hofe sagt: *προκυλινδούμενοι καὶ πάντα τρόπον μικρὸν φρονεῖν μελετῶντες*<sup>3</sup>. Gleichwie *προσκυνεῖν* können auch *κυλινδεῖσθαι* und *προκυλινδεῖσθαι* im orientalischen Griechischen „untertänig flehen“ bedeuten<sup>4</sup>. Buchstäblich gemeint ist es überall, wo es das lateinische *se prostrare* wiedergibt<sup>5</sup>.

5. Ein Wort endlich, das vollständig mit unserem Knien übereinstimmt, *γονυπετεῖν*, begegnet uns erst bei Polybios<sup>6</sup>, womit selbstverständlich nicht gesagt ist, daß es nicht eher Anwendung gefunden hat<sup>7</sup>.

Hiermit sind die wichtigsten Ausdrücke, welche die Griechen für knien gebraucht haben, aufgezählt<sup>8</sup>. Jetzt erst ist es möglich zu untersuchen, von welchen Personen und unter welchen Umständen diese Geberde angewendet wurde. Auch hier können dann die Daten der literarischen Überlieferung aus den Denkmälern ergänzt werden.

A. Vielleicht am häufigsten wird das Knien erwähnt von *ἰκέται*; es ist wohl überflüssig, Beispiele dafür anzuführen. Die Tatsache aber, daß das Knien die Geberde *κατ' ἐξοχήν* des Schutzflehenden gewesen ist, gestattet einen wichtigen Schluß zu ziehen: das Knien ist, in Griechenland ebenso wie im Orient, durchaus keine ausschließlich oder gar ursprünglich religiöse Geberde gewesen.

Es ist im Osten die Geberde der sozialen Untertänigkeit; die wohlbekannte Stelle bei Herodot läßt darüber keinen Zweifel

<sup>1</sup> Hias XXII 221; Od. XVII 525 pflegt man zu übersetzen: „sich von Ort zu Ort weiterschleppend“; könnte es auch hier nicht: jammernd, wehklagend, bezeichnen? <sup>2</sup> Demosth. XIX 338.

<sup>3</sup> Isokr. IV 151.

<sup>4</sup> Beispiele von diesem Gebrauch in Preisigke's Wörterbuch sub vocibus; sie stammen beide aus Bittschriften.

<sup>5</sup> Z. B. Dion. Hal. Antiq. Rom. VIII 39: *προκυλιόμεναι τῶν ξοάνων*.

<sup>6</sup> Polyb. XV 29, 9 u. XXXII 25, 7. Weiter z. B. Schol. Ar. Equites 142: *ἀντιβολῶ γονυπετώ*, Schol. Ar. Ares 501 (= *προκυλινδεῖσθαι*).

<sup>7</sup> Daß schon Euripides den Ausdruck *γονυπετεῖς ἔδρας προσιπύττειν* (Eur. Phoen. 293) gebraucht, mahnt zur Vorsicht.

<sup>8</sup> Das Wort *γονυκλισία* begegnet Schol. Aisch. Agam. 929; Suidas *γονυκλιῆς*: ἐπὶ γόνυ πεισῶν. — *Γονατίζειν* gebrauchte Kratinos (Pollux II 188).

übrig<sup>1</sup>. „Für den Orientalen — sei er Semit, Ägypter, Indogermane, Chinese oder sonst einem anderen Volke angehörig — ist es selbstverständlich, daß er sich im Verkehr mit anderen zu demütigen hat, daß er sich als dessen Knecht, ihn als seinen Herrn bezeichnet, daß er sich nicht nur vor dem König, sondern vor jedem Höherstehenden in den Staub wirft“<sup>2</sup>. Im gewöhnlichen gesellschaftlichen Verkehr ist diese Gebärde in Griechenland, sondert man die Anwendung durch Sklaven aus, unbekannt; hier findet sie nur Platz in dem bestimmten Umstände, daß ein Mensch, notgedrungen, in den meisten Fällen zur Erhaltung seines Lebens, sich als vollkommen Wehrloser auf Gnade und Ungnade einem anderen, sei es Gott oder Menschen, ergibt, indem er vor diesem kniet, sich als Unterworfenen, als Sklaven dieses anderen bekennd. Wenn Hekabe Odysseus daran erinnert, wie sie ihm als Schutzflehemdem einst das Leben geschenkt, schildert sie die Situation mit diesen Worten: *δοῦλος ὢν ἐμός ποτε*<sup>3</sup>. Der *ἰκέτης* wird Besitz seines Schutzherrn; regelmäßig wird das Verhältnis ausgedrückt durch den Genetivus: *θεοῦ* oder *δαίμονος ἰκέτης*<sup>4</sup>, aber auch von Menschen: Themistokles heißt *τῆς γυναικὸς* (des Molosserkönigs) *ἰκέτης*<sup>5</sup>.

Das Knien ist also im allgemeinen ein Gestus der Unterwürfigkeit; man wird es überall erwarten dürfen, wo ein Mensch sich untertänig fühlt, auch in der Religion der Gottheit gegenüber. Damit ist gesagt, daß es kaum einen Platz haben konnte in dem Kulte der olympischen Götter, soweit dieser, sei es offiziell, sei es in den aufgeklärten Kreisen der Bevölkerung begangen wurde; war doch eben diesem Kult eine demütige Haltung der Gottheit gegenüber fremd.

Aus diesem Gesichtspunkte heraus möchte es auch erklärlich sein, daß das Knien den chthonischen Göttern gegenüber

<sup>1</sup> Herod. I 134 über die Begrüßungsformen der Perser: *ἦν δὲ ἤι οὐτερος ὑποδείετος ὀλίγοι, τὰς παρειὰς φιλέονται· ἦν δὲ πολλῶι ἤι οὐτερος ἀγεννέστερος, προσπίπτων προσκυνέει τὸν ἔτερον.*

<sup>2</sup> Ed. Meyer, Kl. Schr. I 314. — Für die Israeliten siehe z. B. Gen. XXXIII 3; 1 Sam. XXIV 15; 2 Kön. IV 27; VIII 13; für die Karthager Liv. XXX 16, 48, wo von karth. Gesandten vor Scipio die Rede ist: *more adulantium, accepto credo ritu ex ea regione ex qua oriundi erant, procubuerunt.*

<sup>3</sup> Eur. Hek. 247.

<sup>4</sup> Aisch. Eum. 91; Soph. Oid. Kol. 634; Eur. Andr. 115, Suppl. 114, Herakl. 70 und 507; Herod. II 113; IV 165; Thuk. III 59; Demosth. Proim. 24, 3.

<sup>5</sup> Thuk. I 136.

hingegen ganz gewöhnlich war. Von Kleopatra heißt es in der Ilias

*πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοῖα  
κικλήσκουσ' Ἀΐδην καὶ ἐπαινήν Περσεφονείαν,  
πρόχνη καθεζομένη<sup>1</sup>.*

und Hekabes Anrufen ihrer Kinder im Hades wird bei Euripides beschrieben:

Hek. ὦ τέκνα, κλύετε, μάθετε ματρὸς ἀδάν

Chor. ἰαλέμωι τοὺς θανάοντας ἀπύεις.

Hek. γεραῖά γ' ἔς πέδον τιθεῖσα μέλεα  
καὶ χερσὶ γαῖαν κτυποῦσα δισσαῖς.

Chor. διάδοχά σοι γόνυ τίθειμι γαῖαι  
τοὺς ἔμοὺς καλοῦσα νέρθεν  
ἀθλίους ἀκοίτας<sup>2</sup>.

Es bleibt aber die Möglichkeit offen, daß in diesen Fällen das Knien veranlaßt wurde durch das Bedürfnis, den Wohnort der (ὑπο)χθόνιοι, die Erde, mit den Händen zu berühren<sup>3</sup>.

Sicher aber ist es mit dem Charakter des Kniens als Unterwürfigkeits- und Abhängigkeitsäußerung verbunden, daß wir es am meisten antreffen in den unter orientalischem Einfluß stehenden Kulturen und am häufigsten in Anwendung gebracht von Frauen.

Als Beispiel des Erstgesagten darf man vielleicht betrachten, was Athenaios anführt aus dem Werke des Hermeias (unbekannter Zeit) über Tischgebräuche in Naukratis<sup>4</sup>: *κατακλιθέντες ἐπανίστανται εἰς γόνατα, τοῦ ἱεροκήρυκος τὰς πατρίους εὐχὰς καταλέγοντος, συσπένδοντες*; ist es doch wahrscheinlich, daß die Griechen im Osten auch orientalische, in diesem Falle ägyptische Sitten übernommen haben. Gleichwohl kann man es nicht als einen Beweis griechischer Religionspraxis anführen, wenn wir auf einer Votivstele, dem kleinasiatischen Gotte Men gewidmet, einen knienden Mann antreffen<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ilias IX 568 sqq.

<sup>2</sup> Eur. Troades 1303 sqq.

<sup>3</sup> Das Pochen auf die Erde beim Anrufen chthonischer Götter wird, außer an den oben angeführten Stellen, noch erwähnt: Hom. Hymnus ad Apollinem 333 (*χεῖρὶ καταπρημεὶ δ' ἔλασε χθόνα*), 340 (*ἔμασε χθόνα χεῖρὶ παχείη*); Cic. Tusc. II 25, 60: *Cleantem, cum pede terram percussisset, versum ex Epigonis ferunt dixisse: Audisne haec. Amphiarae, sub terram abdite?* (siehe auch Paus. VIII 15, 3). Auch wenn man beim Styx schwur, berührte man die Erde mit der Hand: Ilias XIV 272.

<sup>4</sup> Athen. IV 149 e.

<sup>5</sup> Festschrift für Otto Benndorf, S. 127.



Bei weitem die meisten Beispiele kniender Figuren, welche wir aus der monumentalen Überlieferung kennen, sind von Frauen<sup>1</sup>. Gerade wie im Osten von dem Despotenuntertan im allgemeinen, darf man in Griechenland das Unterwürfigkeitsgefühl, auch in der Religion, eben von den Frauen erwarten. Tatsächlich sind diese, wie unten näher gezeigt werden wird<sup>2</sup>, in der Praxis der niedrigeren Religiosität immer vorangegangen. Daher ist es ganz erklärlich, daß rationell veranlagte und der Religion abgewandte Geister wie Polybios das Knien ganz vorzüglich als eine Frauenbewegung betrachtet und verachtet haben<sup>3</sup>. Dennoch irrt man, wenn man meint, daß es ausschließlich oder selbst fast ausschließlich ein Frauengestus gewesen sei.

Daß dem nicht so war, ergibt sich zuvörderst aus dem berühmten Passus, wo Platon seine Entrüstung ausspricht über die *ἄθροιοι*, die sich nicht scheuen, das Heiligste, das ihnen in ihrer Jugend durch Wort und Tat eingepreßt ist, preiszugeben; sie sollten sich erinnern, wie sie ihre Eltern sahen und hörten, da sie sich wandten an die Götter *εὐχαῖς καὶ ἱκετείαις*; wie sie bei Aufgang und Untergang von Sonne und Mond *προκλισεις ἅμα καὶ προσκνήσεις* hörten und sahen, von Griechen wie von Barbaren, sowohl bei Mißgeschick als beim Gedeihen<sup>4</sup>. — Die Griechen haben also gleichwie die anderen Völker bei der Verehrung der Himmelslichter vor diesen gekniet. Nicht damit in Widerspruch ist es, daß man im offiziellen Kult diese Gebärde nicht kannte; in diesem nahm eben der Kult des Helios z. B. einen geringen Platz ein<sup>5</sup>; er war kein Olympier und hatte nur an wenigen Orten einen eigenen Dienst, im Gegensatz zum Orient, wo (in Ägypten, Babylonien, Persien und Kleinasien) die Sonnenanbetung ein wichtiger öffentlicher Kult war. Unter diesen Umständen kann man die Versicherung des Aristophanes begreifen, die Griechen opferten den olympischen Göttern, die *βάρβαροι* aber der Sonne und dem Monde<sup>6</sup>. Nichtsdestoweniger ist, wie wir wissen, die Verehrung der Sonne auch in Griechenland allgemein gewesen<sup>7</sup>: *πᾶς προσκνέει δὲ τὸν στρέφοντα κύκλον*

<sup>1</sup> Walter, Kniende Adoranten auf ath. Reliefs. Öst. Jahresh. XIII (1910) 228.

<sup>2</sup> Siehe S. 62 fg.

<sup>3</sup> Polyb. XV 29 u. XXXII 25, 7.

<sup>4</sup> Platon, Legg. X 887 sqq.

<sup>5</sup> Jensen, RE s. v. Helios.

<sup>6</sup> Arist. Pax 406 sqq. mit den Scholien.

<sup>7</sup> Jensen, l. l. 62. — Lukian (de salt. 17) stellt die griechische Sonnenanbetung der griechischen gegenüber.

ἡλίος, lautet ein Vers des Sophokles<sup>1</sup>. Wir konstatieren hier also eine wichtige Diskrepanz zwischen öffentlichem Kult und Volksglauben, wobei man den Begriff des „Volkes“ nicht eng nehmen darf; daß auch Platon — man denke nur an seine Anknüpfung an gewisse orphische Lehren — mit diesem manches gemein hatte, ergibt sich aus dieser für unsere Kenntnisse seiner Religiosität überaus wichtigen Stelle.

Nicht nur bei der Anbetung der Himmelslichter hat man in Griechenland gekniet. Aus einer Stelle bei Aristophanes ersehen wir, daß es Leute gab, Bauern gewiß, die bei der Erscheinung der ersten Weihen (*ικτινον*) *ἐκαλινοῦμεν ἰδῶν*<sup>2</sup>; andere taten dasselbe beim ersten Storche<sup>3</sup>. Man darf unter Berücksichtigung der Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung nach diesen zufälligen Mitteilungen vermuten, daß man auch noch anderswo gekniet hat<sup>4</sup>.

Die Schlußfolgerung liegt auf der Hand: die Versicherung „das Niederknien beim Gebet ist nicht antik“ ist viel zu allgemein gefaßt; man darf nur sagen: beim gewöhnlichen Gebet im Kult der Staatsgötter kannte man das Niederknien nicht.

Beim gewöhnlichen Gebet; diese Beschränkung ist außerdem notwendig, denn auch die Staatsgötter hat man gelegentlich fußfällig angefleht.

An der eben angeführten Stelle spricht Platon von *εὐχαί*, das übliche Wort für das allgemeine Gebet, und *ἱκετεία*. Was wird wohl der Unterschied sein? Unter *ἱκετεία* wird man flehentliche Bitten zu verstehen haben, wie sie von *ἱκέται* ausgesprochen werden<sup>5</sup>. Tatsächlich ergibt sich aus einer anderen

<sup>1</sup> Fr. Tr. Gr. Nauck<sup>2</sup> 672. Verehrung der Sonne bei den Griechen: Frazer, *The Worship of Nature* I 461 ff.

<sup>2</sup> Arist. *Aves* 501 sqq.

<sup>3</sup> Philostr. *Ep.* 44; hier steht *προσεκίνων*; ein neuer Beweis, daß die Worte ohne großen Unterschied gebraucht wurden; vgl. noch das Schol. ad *Aves* 501: *οἱ πένητες οὖν ἀπαλλαγέντες τοῦ χειμῶνος ἐκλινοῦσιν καὶ προσεκίνων αὐτοῖς*. Für das Darbringen göttlicher Ehrenbezeugungen an Vögel kann man noch verweisen auf eine Stelle bei Dion von Prusa (*Or.* LXXX § 5 v. Arnim), wo dieser die ironische Weise erwähnt, in der Platon die Dichter zu verehren empfiehlt (siehe oben S. 22), indem man sie nämlich mit Wolle bekränzt und mit Öl begießt; nach dieser Mitteilung folgen die Worte *τοῦτο αἱ γυναῖκες ἐπὶ τῶν χελιδόνων ποιοῦσιν*.

<sup>4</sup> Beim Hymnos auf Dionysos *Lysios ἔδει τὸ γόνυ τὸ δεξιὸν κλιναντα ἱκετεῖν τε καὶ καλεῖν Λύσιον τὸν θεόν*, Ael. *Aristid.* II 435 K., Weinreich. *Arch. Rel.-Wiss.* XVII (1914) 527 ff.

<sup>5</sup> Thuk. I 24. 7: (von dem Gesandten der Epidamnier in Korkyra) *ταῦτα*

Stelle, wo Platon das Wort gebraucht — es ist die Rede von *ἐρασταί . . . ἰκετείας καὶ ἀντιβολήσεις ἐν ταῖς δεήσεσι ποιούμενοι . . . καὶ ἐθέλοντες δουλείας δουλεύειν*<sup>1</sup> —, daß der Begriff der Erniedrigung mit dem Worte verbunden sein kann. In dem Epitaphios, welcher uns auf den Namen des Lysias überliefert worden ist, wird die Stimmung beschrieben, welche die Athener beim Anblick der Salamisschlacht erfüllt habe: *. . . ποῖαι δ' οὐχ ἰκετεῖαι θεῶν ἐγένοντο; . . .* Wie hat man sich diese *ἰκετεῖαι* ausgeführt zu denken? Doch wohl nicht in der ruhigen Haltung des gewöhnlichen Kultgebetes, sondern vielmehr, wie sich die *ἰκέται* immer gebärdeten. Einen tatsächlichen Beweis dafür, daß man bei solcher Gemütsverfassung, in der Erregung der Not, niederknien die Hilfe der Götter herbeiflete, gibt die Beschreibung, welche Cäsar entwirft von dem Verhalten der Massalioten bei der Belagerung ihrer Stadt im Jahre 49 v. Chr.: *Facile erat ex castris C. Trebonii atque omnibus superioribus locis prospicere in urbem ut omnis iuventus, quae in oppido remanserat, omnesque superioris aetatis cum liberis atque uxoribus ex publicis locis custodiisque aut muro ad caelum manus tenderent aut templa deorum adirent et ante simulacra proiacti victoriam ab his exposcerent*<sup>2</sup>. Appel führt diese Stelle sonderbarerweise an unter den Beispielen für das „*se volvere*“ der Römer<sup>3</sup>; allein Marseille war und ist immer eine durchaus griechische Stadt mit griechischer Bevölkerung und griechischer Kultur geblieben<sup>4</sup>.

Es ergibt sich also, wie man auch nicht anders erwarten könnte, daß bei flehentlichem Anrufen der Götter auch die Griechen, und unter ihnen auch die Männer, die Knie senkten<sup>5</sup>. Eine doppelte Einschränkung muß also die Ver-

δι ἰκέται καθεζόμενοι ἐς τὸ Ἥραιον ἐδέοντο. οἱ δὲ Κερκυραῖοι τὴν ἰκετεῖαν οὐκ ἐδέξαντο. Auch III 67, 3 wird *ἰκετεῖα* von leidenschaftlichem Flehen gebraucht.

<sup>1</sup> Platon, Conviv. 183 A. — Apologie 39 a ist die Rede von jemand, der die Waffen von sich geworfen hat *ἐφ' ἰκετεῖαν τραπόμενος τῶν διωκόντων*, in solchen Umständen wird man sich auf die Knie geworfen haben.

<sup>2</sup> Caes. Bell. Civ. II 5.

<sup>3</sup> Appel, De Romanorum precationibus, S. 202.

<sup>4</sup> Mommsen, Röm. Gesch. II<sup>3</sup> 408: Ebenso blieb Massalia, obwohl jetzt umschlossen von römischem Gebiet, fortwährend eine griechische Stadt. Ibid. V 72: Massalia ist fortan (nach dem Bürgerkriege) für Gallien, was Neapolis für Italien, das Centrum griechischer Bildung und griechischer Lehre. — Ausführlicher Thiersch, An den Rändern des röm. Reichs, S. 113 sqq.

<sup>5</sup> Schon Kern hat die Aufmerksamkeit von Schnabel darauf gerichtet



sicherung, daß das Niederknien ungriechisch sei, sich gefallen lassen: es wurde gekniet außerhalb des öffentlichen Kultes, wir wissen nicht in welchem Umfange; und weiter auch vor Staatsgöttern, wenn man sie in der Erregung der Not anfehte.

Aber wie verhält es sich dann mit den Stellen, welche immer wieder angeführt werden zum Beweise, daß „die“ Griechen das Niederknien als eine unwürdige Haltung betrachteten?<sup>1</sup>

Wenn diejenigen, die auf sie verweisen, sie auch eingesehen hätten, würden sie bald sich davon überzeugt haben, daß wenigstens zwei davon als völlig unzutreffend ausgeschaltet werden müssen. Wenn Plutarch mit Mißbilligung spricht von *δίψεις ἐπὶ προσώπων, ἀίσχρᾶς προκαθίσεις, ἄλλοκότους προσκνήσεις*, ist damit über Niederknien im allgemeinen nichts gesagt. Eben- sowenig beweisen die Worte, welche Diogenes Laertius gebraucht, wenn er sagt, daß Diogenes der Kyniker einmal *γυναῖκα ἀσχημονέστερον τοῖς θεοῖς προσπίπτουσαν* erblickte und um ihrer *δεισιδαιμονία* willen verhöhnte: der Zusammenhang weist deutlich genug aus, welcher Art die Anstößigkeit war.

Etwas anders verhält es sich mit den angeführten Stellen aus Polybios, wo es einmal von einer Frau (Oinathe, der Mutter des Agathokles) heißt: *γονυπετοῦσα καὶ μαγγανεύουσα*, anderswo von einem Manne (Prusias von Bithynien) *γονυπετῶν καὶ γυναικιζόμενος*. Tatsächlich gibt dieser Schriftsteller hiermit seine Geringschätzung zu verstehen für eine Haltung, welche er mindestens als weibisch-feig charakterisiert. Aber aus einem Urteile des Polybios, des aufgeklärten Rationalisten, für den die Religion nur dazu diente, um die ungebildete Masse im Zaume zu halten — man erinnere sich seiner Betrachtungen über die *δεισιδαιμονία* der Römer (VI 56) — darf man am wenigsten schließen auf die Ansichten „der“, d. h. der großen Mehrheit der Griechen, zumal in Sachen der Religion.

So bleibt als Beweis nur unsere Stelle, wo von dem Knien des *δεισιδ.* gesprochen wird; und hiermit kehren wir, nach diesem längeren Exkurs, zu unserem Ausgangspunkte zurück. Ist in

(Klio 1924, S. 117 Anm. 2), daß der Grieche vor der Gottheit kniete. „wenn er ihr als Bittflehender nahte.

<sup>1</sup> Es sind die folgenden: Plut. de superstit. III p. 166 A; Diog. Laert. VI 37; Polyb. XV 29 und XXXII 25, 7; Theophr. Char. XVI. Angeführt werden sie z. B. bei Sirtl, S. 177 Anm. 5. Stengel S. 80 und Walter, Jahresh. öst. Arch. Inst. XIII (1910) 230.

dem Obengesagten dargetan, daß es anderweitige Beweise dafür, daß das Knien im allgemeinen in Griechenland als eines Mannes unwürdig betrachtet wurde, nicht gibt — so kann dieser negative Schluß jetzt bei genauer Betrachtung dieses Charakters nur Bestätigung finden. Wer einzig aus diesem Grunde, daß der *δεισιδ.* ἐπὶ γόνατα πίπτει καὶ προσκυνεῖ, meint, das Knien sei an und für sich schon, und unter allen Umständen, hiermit als unwürdige Gebärde gebrandmarkt, müßte folgerecht schließen, daß auch z. B. das *περιρραίνεσθαι* oder *ιερόν ιδρύσασθαι* in Griechenland als törichte Superstition angesehen wurde, — was wohl niemand im Ernste glauben wird. Das Besondere in dem Auftreten des *δεισιδ.* steckt auch hier nicht in den einzelnen Handlungen, welche jede für sich zur gewöhnlichen religiösen Praxis gehört haben. Das Besondere aber steckt, wie auch bei den anderen Zügen, in der Übertreibung: mögen andere nur bei Anbetung der Himmelslichter oder in der Erregung der höchsten Not sich auf die Knie werfen, der *δεισιδ.* macht sich dadurch lächerlich, daß er dies vor jedem Salbstein tut, den er auf seinem Wege antrifft.

§ 6. καὶ ἐὰν μὴς θύλακον ἀλφίτων διαφάγη, πρὸς τὸν ἐξηγητὴν ἐλθὼν ἐρωτᾶν, τί χρὴ ποιεῖν, καὶ ἐὰν ἀποκρίνηται αὐτῷ ἐκδοῦναι τῷ σκυτοδέψῃ ἐπιρράψαι, μὴ προσέχειν τούτοις, ἀλλ' ἀποτροπᾶς ἐκθύσασθαι.

Daß das Nagen einer Maus als böses Zeichen gedeutet werden kann, ist viel verbreiteter Glaube gewesen; die Erklärer führen als Beweis dafür die Verse eines unbekanntes Komikers an <sup>1</sup>, nebst einigen Stellen aus der römischen Literatur <sup>2</sup>. Vielleicht die nächste Parallele zu unserer Stelle bietet eine Mitteilung von Plutarch aus dem Leben des Feldherrn Marcellus: . . . ἄλλα πολλὰ σημεῖα διετάραττεν αὐτὸν, ἱερῶν τινῶν κεραννώσεις καὶ μύες τὸν ἐν Διὸς χρυσὸν διαφαγόντες' . . . καὶ περὶ τὰς ἐκθύσεις καὶ ἀποτροπᾶς δυσιεροῦντες οἱ μάντις κατεῖχον αὐτὸν ἐν

<sup>1</sup> Fr. adesp. 341 Kock: ἂν μὴς διορύξει βωμὸν ὄντα πῆλινον  
κἂν μηδὲν ἀλλ' ἔχων διατράγη θύλακον,  
ἀλεκτρονὸν τρεφόμενος ἂν ἀπ' ἐσπέρας  
ἄσῃ, τιθέμενοι τοῦτο σημεῖόν τινες . . .

<sup>2</sup> Z. B. Cic. de divin. II 27, 59: ante vero Marsicum bellum, quod clipeos Lamii . . . mures rosissent, maximum id portentum haruspices esse dixerunt.

Ῥώμη παραγώντα καὶ φλεγόμενον<sup>1</sup>. Es ist daraus ersichtlich, zuerst, daß die überlieferte Lesung *διαφάγη*, welche nach dem Vorgang von Cobet (angesichts der S. 39 Anm. 1 angeführten Verse und Hesychios' Glosse *θυλακοτρόξ· μῦς*) von vielen in *διατράγη* geändert wurde, sehr wohl die richtige sein kann. Weiter aber bildet das hier gebrauchte Wort *ἐκθύσεις*<sup>2</sup> eine Stütze für Bernardus' Konjekture *ἐκθύσασθαι* statt des überlieferten *ἐκλύσασθαι*.

Das Auffällige in dem Auftreten des *δεισιδ.* macht Th. in diesem Falle klar, indem er ihm einen anderen gegenüberstellt, den *ἐξηγητής*, wohl *τὸν ἐξ Εὐμολπίδων*, einen Mann also aus vornehmem Geschlechte, der sich über seinen ängstlichen Vorzeichenglauben lustig macht; er wird wohl derselben Überzeugung gewesen sein wie der Kyniker Bion, der nicht die Tatsache, daß eine Maus einen Sack durchnagt, für befremdend gehalten haben soll, sondern meinte: *τοῦτο ἦν θανμασιόν, εἰ, ὡσπερ Ἀρκεσίλαος παίζων ἐνεχείρει, τὸν μὲν ὁ Θύλαξ κατέφαγεν*<sup>3</sup>. Theophrastos aber hat nicht nur den geringfügigen Anlaß tadeln wollen, sondern vor allem die dazu in keinem Verhältnis stehenden Sühnemittel, welche der *δεισιδ.* in seiner Ängstlichkeit anwendet; daher scheint das *ἀποτροπείς* der Handschriften (statt dessen man in dem geforderten Sinne *ἀποστραφείς* erwarten dürfte) etwas matt. Die Verbindung *ἐκθύσεις καὶ ἀποτροπᾶς* in der eben angeführten Stelle bei Plutarch bietet vielleicht einen Hinweis auf die richtige Lesung: *ἀποτροπᾶς ἐκθύσασθαι*, eine Wortverbindung, welche den Abschreibern ungewöhnlich erscheinen mochte, in Wirklichkeit aber wohl nicht ungriechisch ist<sup>4</sup>.

§ 7. καὶ πυκνὰ δὲ τὴν οἰκίαν καθάραι δεινὸς Ἐκάτης φάσκων ἐπαγωγὴν γεγονέναι.

Ἐπαγωγὴ ist bekanntlich das Heraufrufen böser Geister, ganz besonders auch von Verstorbenen, in der Absicht, einem

<sup>1</sup> Plut. Marcellus XXVIII.

<sup>2</sup> *ἐκθύσεις* ist übrigens eine, m. E. sichere, Verbesserung Reiskes statt *ἐκλύσεις*; *ἐκθύσεις* sind *ἐναγίσματα ἐπὶ νεκροῖς* Schol. Ar. Ach. 961.

<sup>3</sup> Clem. Strom. VII. IV 24, 5 (= 842 P.); cf. Hense, Teletis rell. p. XLIII u. XLIX.

<sup>4</sup> *Ἀποτροπή* in dem Sinne von „Abwehropfer“ scheint wenig vorzukommen: die Lexika erwähnen auch die Plutarch-Stelle nicht; *ἀποτροπίασμα* (oder *-μος*) scheint später so gebraucht zu sein. — Für die Wortverbindung könnte man verweisen z. B. auf *διαβατήρια θύεσθαι* (Thuk. V 54) u. dgl.



Übles zuzufügen: *ἀγωγαὶ δαίμονος φαύλου ἐπὶ τινα γενόμεναι*, sagt das Lexikon des Timaios s. v. Platon verwendet das Wort zusammen mit *ἐπωιδαί, κατάδεσμοι* (oder *καταδέσεις*), *μαγγανείαι*<sup>1</sup>: anderswo redet er, auf dasselbe zielend, von *ψυχαγωγεῖν*<sup>2</sup>; in der gleichen Bedeutung begegnet auch *ἐπιπομπή*<sup>3</sup>. Die Zauber-göttin par excellence ist Hekate, Schutzpatronin aller Hexen und Zauberinnen<sup>4</sup>, Anführerin der Totengeister<sup>5</sup>, samt denen sie in einem Zauberpapyrus angerufen wird:

*τὴν Ἐκάταν σε καλῶ σὺν ἀποφθιμένοισιν ἁώροις,  
καὶ τινες ἡρώων ἔθανον ἀγύναιοί τε ἄπαιδες*<sup>6</sup>.

Es ist klar, worin das Abnorme in dem Auftreten des *δεισιδ.* steckt: das Haus zu reinigen pflegt man aus einem besonderen Anlaß, z. B. nach einem Morde<sup>7</sup>, oder auch einem Todesfall: in Iulis auf Keos tat es ein Freier mittels Seewassers, in dem das Hausgerät noch besonders mit Ysop bespritzt wurde<sup>8</sup>. Der *δεισιδ.* nimmt an, daß sein Haus auch außer diesen Fällen befleckt sein kann, durch Behexung ohne bestimmten Anlaß, und trifft seine Maßregeln an beliebigen Zeitpunkten, um auf alle Eventualitäten gefaßt zu sein; die Götter und Geister, fürchtet er, haben es immer auf ihn abgesehen.

§ 8. *κὰν γλαῦκες βαδίζοντος αὐτοῦ ταράττωνται, εἶπας· Ἀθρηᾶ κρείττων, παρελθεῖν οὕτω.*

V. bietet *ταράττεται*; das von Foß eingefügte und von fast allen Herausgebern übernommene *ἀνακράγωσι*, wodurch es nötig wurde *ταράττεσθαι* zu schreiben, beruht auf Menander fr. 534, 11 K.: *ἂν γλαῦξ ἀνακράγη δεδοίκαμεν*. Die Lesung befriedigt aber nicht, weil es dabei schwer ersichtlich ist, worin das Merkwürdige in diesem Zug des *δεισιδ.* steckt. Der Glaube, daß Vogellaute *κληθόνες* sind oder wenigstens sein können, ist allgemein verbreitet gewesen; wie viele Leute werden nicht auch heute noch

<sup>1</sup> Platon, Rep. 364 B; Legg. 933 A.

<sup>2</sup> Platon, Legg. 909 b.

<sup>3</sup> Rohde, Psyche II<sup>6</sup> 88 Anm.

<sup>4</sup> Theokr. II 11 sqq.; Hor. Sat. I 8, 33; Verg. Aen. IV 511; VI 247; Ovid. Metam. VII 194.

<sup>5</sup> Euseb. Praep. Ev. IV 22: *ἄρχουσα τῶν πονηρῶν δαιμόνων*.

<sup>6</sup> Paris. Zauberpap. bei Wessely, Denkschr. der Wiener Akad. d. Wiss. XXXVI (1888) 2731; Preisendanz, Pap. Graec. Mag. I p. 158 f.

<sup>7</sup> Antiphon VI 37.

<sup>8</sup> Ditt. Syll.<sup>3</sup> 1218, 15 sqq.

in dem Krächzen einer Eule ein böses Zeichen vermuten? (In dem Flug einer Eule sah man, wie es scheint, unter gewissen Umständen eine Aufmunterung<sup>1</sup>, unter anderen eine Warnung<sup>2</sup>.) Bei den sonstigen Zügen ist es uns fast immer möglich, die Abweichung von der normalen, vulgären Gläubigkeit zu zeigen. Auch hier bekommen wir diese, wenn wir mit einer unscheinbaren Änderung der Überlieferung *ταράττονται* lesen und das *καὶ* fortlassen: „und wenn Eulen durch seinen Spaziergang aufgeschreckt werden“, wodurch er fürchtet, die Göttin Athene gekränkt zu haben, „spricht er: Athene ist mächtig<sup>3</sup>, und geht erst dann weiter“. Andere sehen in Vogellauten ein Zeichen, der *δεισιδ.* aber fürchtet schon, wenn Eulen durch sein Zutun auch nur emporfliegen, die Ungunst der Göttin, der sie heilig sind, auf sich gelenkt zu haben.

§ 9. *καὶ οὔτε ἐπιβῆναι μνήματι οὔτ' ἐπὶ νεκρὸν οὔτ' ἐπὶ λεχῶν ἐλθεῖν ἐθελῆσαι, ἀλλὰ τὸ μὴ μαιίνεσθαι συμφέρον αὐτῶι φῆσαι εἶναι.*

Die Berührung oder auch die Nähe eines Grabes, eines Verstorbenen oder einer Wöchnerin verunreinigt — das ist allgemein griechischer Volksglaube: das ergibt sich vor allem aus den

<sup>1</sup> Aristoph. Vesp. 1086 und das Sprichwort *γλαῦξ ἔπτται* (Zenob. II 89).

<sup>2</sup> Ailian. H. A. X 37.

<sup>3</sup> Der Grieche, wie der Römer, gebraucht vielfach den Comparativus, wo wir den Positivus setzen, der erstere, wenn er betet, *εἴηται ἄμεινον εἶναι*. Jebb-Sandys vergleichen zu dieser Stelle Ovid. Met. XIV 657 (*tanto potentior*). — O. Weinreich bemerkt dazu folgendes: Gewiß wird öfters der Comparativ, besonders bei Dichtern, gleichbedeutend mit dem Positiv gebraucht. Aber in der Situation des *Λειοῦδ.* hat er m. E. doch seinen eigentlichen Wert: „Athene (ist) stärker“ sc. als das drohende Unheil. Kopulalose Formen sind gerade bei Ausrufen und Akklamationen nicht selten. Auch in dem von Immisch verglichenen Ausruf des Herakleotischen Gesandten bei Photios 224 p. 226a 18: *Ἡρακλῆς κάρρον, Σέλευκε*“ liegt die komparativische Vollbedeutung klar vor: Herakles ist stärker als alle Drohungen des Seleukos, Herakles kann alles von ihm angedrohte Unheil zunichte machen und seine Herakleoten schützen. Diese elliptischen Komparative sind religions- und sprachpsychologisch deshalb nicht ohne Interesse, weil sie nur gerade das Notwendigste sprachlich bezeichnen: das „Stärkersein“. Das „stärker als was?“ ergibt sich jeweils aus der Situation. Das *Ἀθηνᾶ κρείντοιν* ist als „Stoßgebet“ gleichsam die Kurzform eines Gebetes von etwa folgendem Gedankengang: „Athene hilf, denn du kannst helfen, du bist ja stärker als das drohende Unheil“. Auch Pasquali in seiner Ausgabe (1919) faßt den Comparativ im eigentlichen Sinn: „*Athena è più forte*“.

nicht wenigen diesbezüglichen Tempelinschriften. Ein Sterbehaus gilt als besudelt, und das Iulische Gesetz, das das Ritual beim Todesfall regelt, spricht von den Verwandten als *μιαίνόμενοι*<sup>1</sup>. Kein Mensch, der in einem solchen Hause sich befunden hat (der Ausdruck in den Inschriften lautet *ἀπὸ κήδους*<sup>2</sup>) darf einen Tempel betreten, ohne erst gereinigt zu sein; auf eine Linie mit diesem werden gestellt *οἱ ἀπὸ τεζούσης γυναικός*<sup>3</sup>. In diesem Punkte schließen sich allerlei Sekten der allgemeinen Volksüberzeugung an: der Zagreus-Myste in Euripides' Kretern sagt von sich: *φεύγω γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθῆκης οὐ χριμπτόμενος . . .*<sup>4</sup>. Als Pythagoreische Lehre ist uns überliefert *τὴν (δ') ἀγνείαν εἶναι διὰ καθαρωῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιρραντηρίων καὶ διὰ τοῦ καθαρεύειν ἀπὸ τε κήδους καὶ λεχοῦς καὶ μιάσματος παντός . . .*<sup>5</sup>.

Was ist also, wenn der Glaube an diese Art von Befleckung allgemein gewesen ist<sup>6</sup>, das absonderliche beim *δαισιδ.*? Herzog meinte seinerzeit, ausgehend von der Tatsache, daß uns dieser Befleckungsglaube vielfach aus Vorschriften an Priester und bezüglich des Tempelbesuches bekannt geworden ist: „Was die *εὐσέβεια* nur vom Priester oder vom Frommen, der sich dem Heiligtum naht, verlangt, das übt der *δ.* als Privatmann im täglichen Leben und macht sich dadurch lächerlich“<sup>7</sup>. Der Unterschied sollte also nur darin bestehen, daß, indem beide sich als verunreinigt betrachten<sup>8</sup>, der *δαισιδ.* unmittelbar z. B. nach einem Besuche am Sterbehaus sich reinigen läßt, der gewöhnliche Mann aber damit wartet, bis er einen Tempel betreten muß. Da erscheint der Unterschied doch wohl sehr geringfügig und dürfte kaum bemerkt worden sein, es sei denn, daß man der m. E. irrigen Meinung zugetan wäre, der gemeine Mann bei den Griechen begäbe sich nur selten zur Erfüllung seiner Religionspflichten zu einem Heiligtum. Der Unterschied ist viel größer und von Jebb richtig beobachtet: andere mögen sich in solchen Fällen nach der erlittenen Befleckung reinigen, der

<sup>1</sup> Ditt. Syll.<sup>3</sup> 1218, 25.

<sup>2</sup> Ditt. Syll.<sup>3</sup> 982, 6; 983, 11.

<sup>3</sup> Ditt. Syll.<sup>3</sup> 982, 7.

<sup>4</sup> Tr. Gr. Fr. p. 505, 472 Nauck<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Diog. Laert. VIII 1, 33.

<sup>6</sup> Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (RGVV IX 1).

<sup>7</sup> Herzog, Arch. f. Rel.wiss. X (1907) 408, 1.

<sup>8</sup> Für die Verbreitung dieses Glaubens siehe noch Hesychios: *ἀγνείειν· καθαρεύειν ἀπὸ τε ἀφροδισίων καὶ ἀπὸ νεκροῦ.*



*δεισιδ.* will jeder derartigen Befleckung vorbeugen durch Fernbleiben und entzieht sich durch dieses Benehmen selbst den heiligsten Pflichten der Pietät, z. B. bei dem Tode von Verwandten: aus Übermaß von religiöser Ängstlichkeit verletzt der *δεισιδ.* die einfachsten Gebote der *εὐσέβεια*.

§ 10. καὶ ταῖς τετράσι δὲ καὶ ταῖς ἑβδομάσι προσιάζας οἶνον ἔψειν τοῖς ἔνδον ἔξελθῶν ἀγοράσαι μυστίνας λιβανωτὸν πόπανα καὶ εἰσελθῶν εἴσω στεφανοῦν τοὺς Ἑρμαφροδίτους ὄλην τὴν ἡμέραν.

Ganz im allgemeinen ist die Tendenz dieses Zuges uns verständlich: an bestimmten Tagen des Monats ist der *δεισιδ.* tagsüber eifrig beschäftigt mit vielerlei jedenfalls unblutigen Opfern zu Ehren irgendwelcher Hausgötter. Die Anlässe aber zu diesem Auftreten und weitere Einzelheiten sind ziemlich dunkel und wohl kaum mit Sicherheit zu ermitteln.

Der vierte Tag des Monats galt als Geburtstag des Hermes und war diesem geheiligt; der Scholiast zu Aristophanes weiß außerdem zu berichten, daß man allmonatlich am 4. Tage den Hermes mit einem Kuchen bedacht habe<sup>1</sup>. Derselbe Tag ist aber auch der Aphrodite heilig<sup>2</sup>; damit scheint auf den ersten Anblick die Erwähnung der Hermaphroditoi verbunden werden zu müssen. Aber wie gehört dann der siebente Tag hierher? Er ist dem Apoll geheiligt; und Wilhelm Schmidt erwähnt den Brauch, „die eigenen Bilder nach dem Tode an den dem A. heiligen Tagen (namentlich am 1. u. 7.) mit Lorbeer bekränzen zu lassen“<sup>3</sup>. Immisch hält daher die Lesart *ἑβδομάσι* für korrupt, weil nach ihm „unser *δεισιδ.* überhaupt nicht vor Göttern, nur vor *δαίμονες*“ sich Sorge, und schreibt *ταῖς ἑβδόμαις <φθίνοντος>*, wodurch er die Mitteilung in Einklang bringt mit Hesiod (Erga 797):

πεφύλαξο δὲ θυμῶι  
τετράδ' ἀλείψασθαι φθίνοντος θ' ἰσταμένου τε  
ἄλγε' ἂ θυμοβορεῖ·

weil ja bei Rückzählung die *τετράς φθίνοντος* auch *ἑβδομάς φθίνοντος* heißen kann. Dabei verstößt er aber, zuvörderst, gegen die von ihm selbst in anderem Zusammenhang auf-

<sup>1</sup> Die Stellen u. a. bei Schmidt, Geburtstag im Altertum S. 101.

<sup>2</sup> Ibid. S. 102.

<sup>3</sup> Ibid. S. 90.

gestellte Regel: in einer so dunklen Sache zu korrigieren, ist methodisch unzulässig. Weiter aber ist auch sein Ausgangspunkt, wie oben schon angedeutet wurde, unrichtig: unser *δεισιδ.*, weit entfernt davon, sich nur vor *δαίμονες* zu fürchten, wird auch in Schrecken gesetzt durch Träume, welche ja von Göttern zugesandt werden (siehe zu § 11) und betrachtet als böses Zeichen die Begegnung mit einem *ἐπίληπτος*, d. h. einem Menschen, dessen Krankheit von Göttern über ihn gebracht worden ist (siehe zu § 14).

Die Sache würde sich günstiger verhalten, wenn wir nur etwas Näheres wüßten von dem Charakter der hier erstmalig in der erhaltenen Literatur genannten Hermaphroditoi. Dem ist aber bekanntlich nicht so<sup>1</sup>. Die späten Sagen in betreff des Hermaphroditos (welche alle zurückgehen auf Ovids *Metam.* IV 285 sqq.) lehren uns nichts, ebensowenig wie die wollüstigen Bilder der hellenistischen Skulptur. Wir haben es selbstverständlich mit der ernstesten Form einer Gottesvorstellung zu tun. Aus unserer Stelle allein ist nur ersichtlich, daß Bilder dieses bisexuellen Gottes in mehreren Exemplaren im Hause aufgestellt waren. Im nachstehenden wird versucht, eine schon von Lobeck beiläufig geäußerte Vermutung<sup>2</sup>, welche auch Immisch für wahrscheinlich hält, durch eine ausführlichere Beweisführung zu erhärten.

Die nächste Parallele zu unserer Stelle bietet eine Mitteilung Theopomps, uns durch Porphyrios erhalten<sup>3</sup>, betreffs eines frommen Arkaders, den die Pythia genannt hatte *τὸν ἄριστα καὶ προθυμότατα τὸ δαιμόνιον γεραίροντα . . . καὶ τὸν ποιῶντα τὰς θυσίας προσφιλεσιτάτας*. Dieser Mann, namens Klearchos, erzählt dann von sich selbst: *ἐπιτελεῖν καὶ σπονδαίως θύειν ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, κατὰ μῆνα ἕκαστον ταῖς νομιμηταῖς στεφανοῦντα τὸν Ἑρμῆν καὶ τὴν Ἐκάτην καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἱερῶν, ἃ δὴ τοὺς προγόνους καταλιπεῖν, καὶ τιμᾶν λιβανωτοῖς καὶ ψαιστοῖς καὶ ποπάνοις· κατ' ἐναντιὸν δὲ θυσίας δημοτελεῖς ποιῆσθαι, παραλείποντα οὐδεμίαν ἑορτήν*. Es erübrigt sich, auf die Übereinstimmung der durch Sperrdruck hervorgehobenen Ausdrücke

<sup>1</sup> Die beste Behandlung der Frage gibt jetzt Jessen in R. E. s. v.

<sup>2</sup> Lobeck, *Aglaophamus* p. 1006.

<sup>3</sup> Porphyrios, *De abstinentia* II 16 (Grenfell and Hunt, *Hellenica Oxyrhynchia*, *Theop.* fr. 314 = Müller, *F. H. Gr.* I p. 326 fr. 283 = Jacoby II p. 607 frg. 344).

und Worte mit denen unserer Stelle hinzuweisen<sup>1</sup>. Aus dem Gegensatz mit den *Θυσίαι δημοτελείς* ist ersichtlich, daß im vorangehenden von privatem Kult die Rede ist, von Hausgöttern. Tatsächlich wissen wir, daß Hermeshermen vielfach im Hofe des Hauses aufgestellt waren<sup>2</sup>. Hekate, welche Hesiod nur als eine den Menschen Wohltaten erweisende Göttin kennt, und die diesen Charakter wohl immer im Volksglauben beibehalten hat (hat nicht jede apotropäische Gottheit diesen Doppelcharakter?), nennt Medea: *Ἐκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἐστίας ἐμῆς*<sup>3</sup>. Welche Götter aber werden gemeint sein mit „den übrigen, welche die Vorfahren (dem Klearchos) hinterlassen haben“?

In Lykurgos' Leokratea findet sich eine Mitteilung, welche durch die Ähnlichkeit des Wortlautes zum Vergleiche einladet. Bei seiner Flucht aus Athen hat Leokrates nicht nur Leib und Habe gerettet, *ἀλλὰ καὶ τὰ ἱερὰ τὰ πατρῶια, ἃ τοῖς ὑμετέροισι νομίμοις καὶ πατρίοις ἔθεσιν οἱ πρόγονοι παρέδοσαν* [αὐτῶι] *ἰδρύσασμενοι* nach Megara hinüberbringen lassen<sup>4</sup>. Man darf also vermuten, daß auch die *ἱερὰ*, welche Klearchos verehrte, *ἱερὰ πατρῶια*, vor allem *θεοὶ πατρῶιοι* gewesen sind. Sind doch eben die *θεοὶ πατρῶιοι* (im Gegensatz zu den *θεοὶ πάτριοι*<sup>5</sup>) immer im privaten Kult verehrt worden: in der Aufzählung der Götter, welche zu verehren seien, bei Platon (*Leges* 717 b) kommen nach den *ἴρωες* die *ἰδρύματα ἴδια πατρῶιων θεῶν κατὰ νόμον ὀργαζόμενα*.

Welcher Art sind die Götter, welche also benannt werden?<sup>6</sup> Man verstand darunter zuvörderst die Götter, welche das Vaterland schützten; ein deutliches Beispiel dieses Gebrauches findet man in den s. g. Prooimia des Zaleukos: *πόλιν δὲ φιλαίτεραν μηθεὶς ἄλλην ποιείσθω τῆς αὐτοῦ πατρίδος ὡς θεῶν πατρῶιων*

<sup>1</sup> Auch Alkestis bekränzt mit Myrtenzweigen (*πρόθων μυροῖνις φόρη*) die Altäre im Hause des Admetos (Eur. *Alk.* 170sq.), wie der *δειωδ.* Die Erwähnung von *πόπανα* im Theopompfragment stützt die Einsetzung dieses Wortes in unserem Texte, durch Foß und Cobet, im Anschluß an Menander fr. 129. 3. K III 38: *ὁ λιμανιωτὸς εὐσεβὲς καὶ τὸ πόπανον*.

<sup>2</sup> Belegstellen R. E. VIII 701 Nr. 6 (s. v. Hermai).

<sup>3</sup> Eur. *Medea* 397. — In den Zauberpapyri wird Hekate öfters zusammen mit Hermes angerufen: R. E. VII 2774. — Hekate-Bilder vor den Türen werden oft erwähnt (z. B. Hesych. s. v. *Ἐκάτια*, Schol. Ar. *Ranae* 366).

<sup>4</sup> Lykurgos, *Leokr.* 25.

<sup>5</sup> Schoemann-Lipsius II<sup>4</sup> 577.

<sup>6</sup> Bader. *De diis πατρῶις*, Progr. Schleusingen 1873 ist mir nur aus den Ausführungen bei Roscher, s. v. *πατρῶιοι θεοὶ* bekannt.



νεμεσιώντων<sup>1</sup>. Aber πατρῶιοι heißen auch und vor allem die Götter, welche das γένος des Mannes und damit sein Haus schützen; unter ihren Schutz kommt auch die Frau, wenn sie durch ihre Verhehlung aus ihrem eigenen Geschlechte tritt<sup>2</sup>. Die doppelte Bedeutung des Wortes kann kein Befremden erregen: die θεοὶ πατρῶιοι schirmen die πάτρα, die größere oder kleinere Verwandtschaftsgemeinschaft<sup>3</sup>. Diese fiel in der ältesten Zeit zusammen mit dem, was man später πόλις, Staat, nennen sollte; seit dessen Entstehung konnte daher das Wort sowohl diesen als das γένος andeuten; man vergleiche die Bedeutungsentwicklung des Wortes ἔτις, womit in der älteren Zeit der Verwandte und später der Bürger bezeichnet wurde<sup>4</sup>. Vielleicht ist dadurch zugleich erklärt, daß, wenigstens in geschichtlicher Zeit, die θεοὶ πατρῶιοι keine besonderen Götter gewesen sind, jedenfalls keine besonderen Namen getragen haben, neben den sonstigen Staats- oder Volksgöttern. Πατρῶιος heißt später, wie es scheint erst unter dem Einflusse der Tragiker<sup>5</sup>, auch Zeus; allgemein war es in Athen das Epitheton des Apoll. Daß dieser inzwischen nur einer der πατρῶιοι war, welche in oder vor dem Hause verehrt wurden, ergibt sich aus einer merkwürdigen Stelle in Sophokles' Elektra<sup>6</sup>. „Jetzt sind der Worte genug gewechselt“, sagt Orestes zu seinem Begleiter Pylades, jetzt ziemt es

ὕσον τάχος  
χωρεῖν ἔσω, πατρῶια προσκύσανθ' ἔδη  
θεῶν, ὅσοιπερ πρόπυλα ναίουσιν τάδε.

<sup>1</sup> Stobaeus IV p. 126 H.

<sup>2</sup> Eur. fr. 318 N.<sup>2</sup> (= Stob. IV p. 616 H., 34:

γενῆ μὲν ἐξελθούσα πατρῶϊων δόμων  
οὐ τῶν τεκόντων ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ λέχους.  
τὸ δ' ἄρσεν ἐστὶν ἐν δόμοις αἰεὶ γένος  
θεῶν πατρῶϊων καὶ τάχων τιμάσορον.

Soph. fr. 524 N.<sup>2</sup>. (= Stob. IV p. 517, 45)

ὅταν <δ'> ἐς ἡβῆν ἐξικώμεθ' ἔμνηρονες  
ὠθούμεθ' ἔξω καὶ διεμπλωμέθα  
θεῶν πατρῶϊων τῶν τε φροσάντων ἄπο.

<sup>3</sup> Busolt, Griech. Staatskunde 133, 250sq.; Wackernagel, in der Festgabe für A. Kaegi (1919) 57sq.; Preuner, Hermes LV 174sqq.

<sup>4</sup> Für ἔτις als Bürger siehe Ditt. Syll.<sup>3</sup> 9, 9: αἰτε φετας αἰτε τελεστα, ibid. 141, 12 ἄρχων ἰ, ἔτις. Aesch. fr. 377 N.<sup>2</sup> οὔτε δήμος οὔτε ἔτις ἀνήρ. Eur. fr. 1014 πόλεως μὲν ἀρχῶι, γὰρ δ' οὐκ ἔτιμι πρόεπον.

<sup>5</sup> Roscher s. v.

<sup>6</sup> Soph. Elektra 1372sqq.

Und sofort nach diesen Worten betet Elektra:

ἀναξ Ἀπολλων, ἴλεως αὐτοῖν κλύε  
ἐμοῦ τε πρὸς τούτοισιν . . . .

Apoll ist also einer der *πατρῶιοι*, wohl derselbe, den Klytimestra vs. 637 angerufen hatte als *Φοῖβε προστατίριε*, von dem Scholiasten erklärt *ὅτι πρὸ τῶν θυρῶν ἴδρυνται*<sup>1</sup>. Aber wie oben schon erinnert wurde, befanden sich dort nicht nur Bilder von Apoll, sondern auch von Hermes und Hekate. Bestätigt diese Mitteilung, im Zusammenhang mit dem Vorgehenden, nicht die Vermutung, daß der Arkader Klearchos Hermes und Hekate als *θεοὶ πατρῶιοι* betrachtet haben wird, wie die Athener neben diesen vielleicht auch Apoll? Wenn also der *δαισιδ.* am Hermes- und am Apollontage den Hermaphroditoi seine beweglichen Huldigungen darbietet, mag er das getan haben, weil diese zu den *θεοὶ πατρῶιοι* gehörten: ist es doch sehr wohl möglich, daß allmählich dies der Gesamtname geworden wäre für alle im Hause verehrten Götter, wie das in Rom der Fall gewesen ist mit dem Worte *penates*<sup>2</sup>, welches die Griechen sei es mit *πατρῶιοι*, sei es mit einer der vielen anderen Benennungen für Hausgötter, *κηῖσιοι*, *μύχιοι*, *κατοικίδιοι*, *γενέθλιοι*, *ἐρκεῖοι* wiedergaben<sup>3</sup>.

Unter den *θεοὶ πατρῶιοι* werden die Hermaphroditoi eine besondere Kategorie gebildet haben. Zwar meinte Rohde, „der Grieche verehrt im Hause nicht mehr die Geister der Vorfahren, sondern die *θεοὶ πατρῶιοι*, *κηῖσιοι*, *μύχιοι*, *ἐρκεῖοι*“<sup>4</sup>, aber warum sollte es undenkbar sein, daß er die *θεοὶ πατρῶιοι*, ihm von seinen Vorfahren hinterlassen, eben auch als die Geister dieser Vorfahren betrachtete? Daß die Vorstellungen: Schirmgötter des Geschlechtes und: Ahnengötter nicht auseinander gehalten sind, ist sowohl im allgemeinen leicht verständlich wie wenigstens in einem Falle ganz sicher: der *Ἀπόλλων πατρῶιος*, den die athenischen *γένη* verehrten, galt zu gleicher Zeit als ihr Stammvater<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ich lasse dahingestellt, ob diese Erklärung das Richtige trifft: *προστατήριος* kann wohl im allgemeinen als „schützend“ gemeint sein; aber die mitgeteilte Tatsache unterliegt keinem Zweifel.

<sup>2</sup> Servius ad Aen. II 514: *penates sunt omnes dei qui domi coluntur*.

<sup>3</sup> Dionys. Halic. I 37, 3; VIII 41, 3; siehe Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer, 163, 1.

<sup>4</sup> Rohde, Psyche I 254, 1.

<sup>5</sup> Diod. XVI 57, 4. *Ἀθηναῖοι . . . ἐγγράμμοι τὸν Ἀπόλλωνα πατρῶιον αὐτῶν εἶναι καὶ πρόγονον*.

Opfer der *γένη* ihren *γονεῖς* dargebracht, erwähnt ein alter Lexikograph<sup>1</sup>. Auch Hesych erwähnt *ἱερὰ προγονικά*<sup>2</sup>; in den S. 47. 2 angeführten Versen des Euripides werden die *θεοὶ πατρῶιοι* in einem Atemzug genannt mit *τάφοι*. Auch bei den Griechen also hat es Ahnenkult gegeben, wenschon dieser nur wenige Spuren in unserer Überlieferung hinterlassen hat<sup>3</sup>.

Eine andere, wenig beachtete Tatsache scheint mir dieser Behauptung Stütze zu verleihen. Gelegentlich werden neben den *θεοὶ πατρῶιοι* auch *θεοὶ μητρῶιοι* genannt. Rohde vermutete zwar, daß die *δαίμονες πατρῶιοι καὶ μητρῶιοι*, welche nach Lukian von dem sterbenden Peregrinus angerufen wurden, unter römischem Einfluß entstanden seien<sup>4</sup>; aber schon bei Xenophon finden wir sie erwähnt. Im Kampf zwischen den Dreißig und ihren Gegnern appelliert der *μυστῶν κῆρυξ* Kleokritos leidenschaftlich an ihren Gemeinsinn: *πρὸς θεῶν πατρῶιων καὶ μητρῶιων καὶ συγγενείας καὶ κηδεστίας καὶ ἐταιρίας*<sup>5</sup>. Unverkennbar ergibt sich ihr Charakter, wenn derselbe Autor von Aineias erzählt, daß er *τοὺς πατρῶιους καὶ μητρῶιους θεούς* rettete<sup>6</sup>: es sind eben auch Hausgötter. Welches mag ihr Wirkungskreis gewesen sein? Werden, wie die *πατρῶιοι* das *γένος* des Mannes schützten, die *μητρῶιοι* die Schirmgötter gewesen sein des *γένος* der Ehefrau? Das ist nicht wahrscheinlich; verläßt doch die Frau durch ihre Ehe ihr eigenes Genos und tritt dem ihres Gemahls bei; wie könnte man dann noch die Götter ihres Geschlechtes verehren? Hingegen behält sie selbstverständlich ihre Voreltern; und wenn man den Ahnen des Mannes seine Huldigung darbringt in den *θεοὶ πατρῶιοι*, kann man auch aus denselben Gründen, unter welchen das apotropäische Bedürfnis wohl am kräftigsten gewirkt haben mag, auch die Ahnen der Frau verehrt haben in den *θεοὶ μητρῶιοι*<sup>7</sup>.

Den Griechen sind doppeltgeschlechtige Götter, anders als

<sup>1</sup> Bekker, An. Gr. 240, 31.

<sup>2</sup> Hesychios s. v. *κοίται*.

<sup>3</sup> Einiges findet man zusammengestellt bei Farnell, Greek Hero Cults, 343 sqq.

<sup>4</sup> Lukian, Peregrinus 36.

<sup>5</sup> Xen. Hell. II 4, 21.

<sup>6</sup> Xen. Kyneg. I 15.

<sup>7</sup> Wenigstens in einer Anmerkung darf zur Stütze des Obenstehenden darauf hingewiesen werden, daß in dem römischen Geniuskult nur unblutige Opfer dargebracht wurden (Weihrauch-, Wein-, Kuchen- und Getreidespenden), während auch die Delier auf dem Altar des Apollon *γενέτωρ* kein Tier schlachteten. Schmidt, Geburtstag 26—28.



im Osten, wo diese bekanntlich einen hervorragenden Platz eingenommen haben<sup>1</sup>, kaum bekannt gewesen; darüber indessen, daß die *Ἐρμαφροδίτοι* eine Ausnahme gebildet haben, läßt ihr Namen billigerweise keinen Zweifel bestehen. Erwägen wir nun einerseits, daß diese bisexuellen Götter ihren Platz in dem Hauskult gehabt haben, andererseits daß zu den Hausgöttern auch die *Θεοὶ πατρῶιοι* und *Θεοὶ μητρῶιοι* gehörten, so scheint es wohl nicht zu kühn zu schließen, daß es das Nebeneinander-vorkommen männlicher und weiblicher göttlicher Wesen, welche als Verkörperungen des männlichen und weiblichen Elementes im Haushalte und seiner Vorfahren gegolten haben mögen, gewesen ist, das zu der Bildung doppelgeschlechtiger Bilder geführt hat. Weshalb nun deren Namen aus eben denen des Hermes und der Aphrodite zusammengesetzt wurde, läßt sich mit unseren Kenntnissen nicht ermitteln; vielleicht weil diese beiden am nämlichen Tage, dem vierten des Monats, geboren waren? — Der siebente Tag wird den *δεισιδ.* wohl zur Erneuerung seines religiösen Eifers gebracht haben, weil eben Apoll in Athen als der hervorragendste Repräsentant der *Θεοὶ πατρῶιοι* galt.

Jetzt ist auch die Beurteilung des Auftretens unseres *δεισιδ.* in diesem Fall erleichtert. Wie sonst steht er auch hier ganz und gar auf dem Boden des Volksglaubens und des Volkskultes. Geburtstage von Göttern wurden allenthalben allmonatlich gefeiert, jedenfalls im staatlichen und im Vereinskult<sup>2</sup>. Es ist aber auch hier wieder die Übertreibung in dem Hange zu Huldigungen und das fieberhafte Treiben in der Ausübung des Kultes, welche den *δεισιδ.* kennzeichnen. Es genügt ihm nicht, einmal monatlich, zweimal muß er den Ahnengöttern opfern. An diesen Tagen muß er ungenießbar gewesen sein für seine Umgebung; nervös geht er hinaus und hinein, belästigt seine Hausgenossen mit Aufträgen<sup>3</sup>, macht selber die nötigen Besorgungen und befließigt sich den ganzen Tag in peinlichem Bekümmern um die Ausschmückung der vielen Bilder im Hause,

<sup>1</sup> Über diese und ihren Charakter siehe z. B. S. A. Cook, in *The Cambridge Ancient History* I p. 208.      <sup>2</sup> Siehe Schmidt, *Geburtstag* S. 12sqq.

<sup>3</sup> Daß man in Griechenland gekochten Wein trank, *σίραιον* oder *ἔψημα*, wissen wir (Einzelheiten z. B. *Dict. des Ant.* V 920b); von einem sakralen Gebrauch dieses Getränkes aber ist mir nichts bekannt. Kircher, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, bietet nichts.

an deren Schmuck er immer und immer wieder Umstellungen vornimmt<sup>1</sup>.

§ 11. καὶ ὅταν ἐνύπνιον ἴδῃ, πορεύεσθαι πρὸς τοὺς ὄνειροκρίτας, πρὸς τοὺς μάντις, πρὸς τοὺς ὀρνιθοσκόπους, ἐρωτήσων, τίνι θεῷ ἢ θεῶν εὐχεσθαι δεῖ.

Der Glaube an die weissagende Bedeutung der Träume ist allgemein griechisch gewesen sowie er allgemein menschlich ist. Ebenso wie aber nicht jede Naturerscheinung oder jeder Tierlaut als Zeichen gelten konnte, wurde nicht jedem beliebigen Traume Bedeutung beigelegt: die Theorie hatte daher die Unterscheidung erfunden von ὄνειροι φυσικοί und ὄνειροι θεό-πεμπτοι oder θεόπνευστοι<sup>2</sup>; im letzteren Falle rühren, wie man sieht, die Träume von den Göttern her (allbekannt sind die Träume ἐκ Διός!). Der δεισιδ. hat also durchaus nicht, wie Immisch meinte, nur mit dämonischen Wesen zu tun. — Auch daß man die ungünstige Wirkung der Träume durch allerhand Mittel abwenden zu können glaubte, ist wohlbekannt; die Kommentare bieten dafür zahlreiche Beispiele. In diesem Punkte unterscheidet sich also der δεισιδ. mit nichten von dem Durchschnittsgläubigen seiner Zeit.

Selbstverständlich hat es im IV. und III. Jahrh. Freigeister gegeben, welche den Glauben an Traumzeichen abgeschworen hatten. Im Gegensatz zu den Stoikern, welche sich auch hier der Volksüberzeugung anschlossen, die in diesem Punkte ihrer Lehre von der συμπάθεια entgegen kam, verwarf Epikur wie alle μαντική so auch die Traumorakel<sup>3</sup>. Am schärfsten in ihrer Kritik sind auch hier wieder die unermüdlichen Bekämpfer jeglicher Deisidämonie, die Kyniker. Diogenes πρὸς τοὺς περὶ τὰ ὄνειρα ἐπτοημένους ἔλεγεν, ὡς ὑπὲρ ὧν μὲν πράττουσιν ὑπαρὸν οὐκ ἐπιστρέφονται, ὑπὲρ ὧν δὲ καθεύδοντες φαντασιοῦνται, πολυπραγμονοῦσιν<sup>4</sup>. So lange er Steuerleute, Ärzte und Philosophen beobachtete, heißt es an einer anderen Stelle<sup>5</sup>, hielt er den

<sup>1</sup> So verstanden bietet m. E. der Ausdruck στεφανοῦν ὄλην τὴν ἡμέραν keinen Anstoß.

<sup>2</sup> Dict. d. Ant. s. v. Divinatio, II 1, 307a. — Etwas anders der Christ Paphnuce, in An. France's Thais (S. 57): *il savait discerner les songes que Dieu envoie de ceux qui sont produits par les mauvais anges.*

<sup>3</sup> Die einschlägige Literatur ist verzeichnet bei Christ-Schmid II<sup>6</sup> 239.

<sup>4</sup> Diog. Laert. VI 2, § 43.

<sup>5</sup> Ibid. § 24.

Menschen für das vernünftigste aller Lebewesen; als er dann aber wieder auf das Treiben der *ὄνειροκρίται* und *μάντις* aufmerksam wurde, betrachtete er ihn als das albernste. Von Aristoteles wird uns Widersprechendes berichtet; nach Plutarch habe er von aller divinatio nur *τὸ καὶ ἐνθουσιασμόν . . . καὶ τοὺς ὄνειρους* anerkannt<sup>1</sup>; anderswo heißt es, daß er Träume nicht als von den Göttern stammend, sondern als aus der Körperbeschaffenheit hervorgehend betrachtete<sup>2</sup>.

Wir wissen nicht, ob Theophrastos den Traumglauben an und für sich für verwerflich gehalten hat; doch nichts berechtigt uns, dies anzunehmen; auch hier wird es wieder die kindische Übertreibung sein, welche er verhöhnen wollte. Der ängstliche Tropf sucht Beruhigung nicht bei einem, aber bei den Traumdeutern; es wird nicht wenige Leute dieses Schlages gegeben haben<sup>3</sup>, und ihre Ansprüche waren mäßig<sup>4</sup>. Aber der Rat dieser Spezialisten gibt ihm seine Gemütsruhe noch nicht wieder; er wendet sich außerdem an allerlei *μάντις*<sup>5</sup>, an und für sich wieder kein ungewöhnliches Verfahren, wo doch ohne ihr Gutachten kaum ein wichtiges Unternehmen in Angriff genommen wurde und manche ihr Geschäft als Staatsbeamte betrieben<sup>6</sup>. Ja, er geht in seiner Hilflosigkeit so weit, daß er für die Deutung eines Traumes den Rat einholt von Vogeldeutern, einer Spezialität in der Wahrsagung, welche unsere griechische Überlieferung nur vereinzelt erwähnt.

§ 12. *καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς ὄρφοτελεστάς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικὸς, ἂν δὲ μὴ σχολάζῃ ἢ γυνή, μετὰ τῆς τίτθης καὶ τῶν παιδίων.*

Durch eine gewaltsame Umsetzung hat Immisch die Worte *καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς ὄρφοτελεστάς* dem vorangehenden Satze angefügt, und den ganzen folgenden Paragraphen (*καὶ τῶν περιρραυομένων ἐπὶ θαλάττης ἐπιμελῶς δόξειεν ἂν εἶναι*)

<sup>1</sup> Plut. de placitis phil. V 1. 4.

<sup>2</sup> Arist. de insomniis 2.

<sup>3</sup> Eine große Zahl erwähnt Alkiphron III 23, 1 (Schepers).

<sup>4</sup> In Aristophanes' Zeit erhalten sie 2 Obolen (Vespae 52).

<sup>5</sup> Über deren vielerlei Beschäftigung siehe Rohde, Psyche II 70, 4. Die *μαντική* ist eine *ἐπιστήμη θεωρητικὴ σημείων τῶν ἀπὸ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον συντείνοντων* (Stob II 67 W.).

<sup>6</sup> In Elis z. B., siehe von Scala, Staatsverträge S. 24 Nr. 33.



dem Reste des § 12 vorangestellt, indem er *πορεύεσθαι* in *πορεύόμενος* ändert. Damit würde er uns eines der hübschesten Einblicke in das religiöse Leben des IV. Jahrhunderts berauben.

Nach ihm erregt die überlieferte Lesung u. a. diesen Anstoß, daß „das für alle Handlungen des *δεισιδ.* zu fordernde Motiv“ fehlt. Wenn er mit dieser Forderung Recht hätte, würde seine Umsetzung ihr doch nicht Genüge leisten, denn auch so bleibt die Handlung des § 12 ohne Motivierung. Aber Immisch verkennt mit dieser Forderung eine Eigentümlichkeit des *δεισιδ.*, die eben darin besteht, daß er öfters Reinigungszeremonien vornimmt aus allgemeiner Fürsorge, ohne bestimmten Anlaß; so z. B. § 7 *πανὰ δε τὴν οἰκίαν καθάραι*, so § 13 (s. unten S. 65), so hier *κατὰ μῆνα*.

Schwerer scheint ein anderes Argument, das Immisch anführt, zu wiegen, daß nämlich *τελεῖν* nur einweihen, „den eigentlichen Akt der Aufnahme“ bedeuten kann, in welchem Falle man natürlich nicht sagen könne, es finde *κατὰ μῆνα* statt. Diese Auffassung von der Bedeutung des Wortes *τελεῖν* und vor allem des Wortes *τελετή*, wiewohl sie von allen Lexika geboten wird, ist aber nicht richtig.

Nach den Lexika haben wir uns den Hergang der Bedeutungsentwicklung des Wortes *τελετή* in dieser Weise zu denken: 1. Vollendung, 2. Vollendung durch die Einweihung in die Mysterien, 3. allgemein: gottesdienstliche Feierlichkeit, Fest. In Wirklichkeit müssen wir uns die Sache, wenn man den Belegstellen Rechnung trägt, wie folgt vorstellen<sup>1</sup>.

1. Die älteste Bedeutung ist die meist allgemeine: gottesdienstliche Handlung, Feierlichkeit, wie der Gebrauch des V. Jahrh. lehrt. Man spricht von den *τελεταί* der Götter im allgemeinen: *φυλάσσοντες μακάρων τελετάς* (Pind. Ol. III 41); *τελετάς θεῶν εἰδώς* (Eur. Bacch. 72); *τελεταὶ τῶν θεῶν* (Ar. Pax 412), oder auch der Athener: *ἐν τελεταῖς Ἀθηναίων* (Pind. Nem. X 34). Mehr besagt es aber, daß allerlei Feste mit diesem Worte angedeutet werden, denen jegliche Form von Einweihung oder jeglicher Mysteriencharakter fremd ist: bei Euripides heißen die Choes *τελετή* (Iph. Taur. 959); Aristophanes redet von den Panathenaeen als *πάσας τε ἄλλας τελετάς τῶν θεῶν* (Pax 418);

<sup>1</sup> Das Folgende beruht auf einem Teil des Materials, das von einem meiner Schüler gesammelt worden ist; eine ausführlichere Behandlung des Gegenstandes wird er in seiner Dissertation geben.

Herodot (II 171) nennt *τελετή* die Thesmophorien, in denen doch keine Weihe stattfand; auch die Olympischen Spiele heißen einmal *τελετή* (Pind. Ol. XI (X) 53). Bemerkenswert ist die Terminologie in Euripides Bakchai, wo dieselben Riten mit *τελειται*, *ἄργια* und *ιερά* angedeutet werden (237 u. 465sq.); auch Platon spricht abwechselnd von *τελειται ἴδιαι* und *ιερά ἴδια* (Legg. 908 u. 909). In dem Psephisma *περὶ Πλαταιέων*, das aufgenommen ist in der pseudo-demosth. Rede contra Neaeram (LIX 104), wird diesen das Bürgerrecht verliehen und Gemeinschaft in allem, *καὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων, πλὴν εἴ τις ἱερωσύνῃ ἢ τελετή ἐστιν ἐκ γένους*; mit dem letzten ist augenscheinlich hier ein Gentilkult gemeint; für den Ausdruck kann man zur Vergleichung anführen eine Notiz bei Photius s. v. *ὄργεῶνες· πρῶτοι ὄργίων καὶ τελετῶν συγγενικῶν*.

Daß auch bei *τελετή*, gleich wie bei jedem Worte für gottesdienstliche Handlung, vor allem an Opfer, die heilige Handlung *κατ' ἐξοχήν*, gedacht wurde, ergibt sich aus Ar. Pax 412, wo Sonne und Mond wünschen, daß die griechischen Götter umkommen möchten *ἵνα τὰς τελετὰς λάβωιν αὐτοὶ τῶν θεῶν*<sup>1</sup>. Sehr richtig erklärt also Hesych: *τελειται· θυσιαί, ἑορταί, μυστήρια*.

Dieselbe allgemeine Bedeutung, heilige Handlung, Opfer, *ιερόν, sacrum*, auch Fest, hat neben *τελετή* auch *τέλος* gehabt: die folgenden Beispiele können dieses dartun: Aisch. Pers. 203 *θέλουσα θῦσαι πέλανον ὧν τέλη τάδε*; derselbe fr. 383 N.<sup>2</sup> *ἔφριξ' ἔρωσ δὲ τοῦδε μυστικοῦ τέλους*; Eur. Medea 1382: *σεμνήν ἑορτήν καὶ τέλη προσάψομεν*, und fr. 327 N.<sup>2</sup> *καὶ θεοῖσι μικρὰ χειρὶ θύοντας τέλη τῶν βουθυτούντων ὄντας εὐσεβεστέρους*. Mir ist es nicht zweifelhaft, daß *τέλος* auch Fest bedeutet in den gewöhnlich anders erklärten Versen Od. IX 5sq.<sup>2</sup>; und nicht anders verhält es sich mit den Ausdrücken *γαμηλικὸν τέλος* bei Aisch. Eum. 821 und *νυμφικὰ τέλη* bei Soph. Ant. 1241<sup>3</sup>: sie bedeuten einfach: (religiöse) Ehefestlichkeit.

<sup>1</sup> Vgl. noch Ar. Vespae 876: *τελετήν καινήν, ἣν τῷ πατρὶ καινοτομοῦμεν*, und Platon, Resp. 365 A: *θυσιαί . . . ἃς δὲ τελετὰς καλοῦσι*.

<sup>2</sup> *ὃν γὰρ ἐγὼ γέ τί σθημι τέλος χαριέστερον εἶναι*

*ἢ ὅτ' εὐφροσύνη μὲν ἔχημι κατὰ δῆμον ἅπαντα . . .*

Gemäß dieses Gebrauches hat wohl mit Recht Meineke bei Ar. Ranae 397 *μέλος ἑορτῆς* in *τέλος* geändert.

<sup>3</sup> Mir erscheint es sogar gewiß, daß die von Scholiasten und Lexikographen (Schol. Pind. Nem. X 18; schol. Ar. Thesm. 973, Pollux III 38, Hesych. s. v. *προτίλεια*) gegebene Versicherung *ὁ γάμος τέλος ἐστίν*, auf eine Deutung

Es ist leicht ersichtlich, wie diese Bedeutung entstanden ist; sowie Homer von *ιερά ῥέζειν* (*sacra facere*) sprach, sagte man später *ιερά* oder *θυσίας* oder *ῥογια τελεῖν* oder *ἐπιτελεῖν*<sup>1</sup>; man brauchte auch *ἐπιτελεῖν* ohne Objekt für „opfern“<sup>2</sup>; ebenso *τελετήν ἐπιτελεῖν*<sup>3</sup>. Das Opfer ist die Handlung *καὶ ἕξοχήν*, die heilige Handlung. Nicht „Vollendung, Vervollkommnung“ ist die älteste Bedeutung gewesen<sup>4</sup>, sondern die sehr allgemeine „Vollziehung“, welche sich allmählich verengt hat; man vergleiche den analogen Prozeß in der Bedeutung moderner Worte wie „Ausführung, Aufführung“ u. ä.

Denselben Bedeutungswechsel wie *τελετή* hat das synonyme *ῥογια* durchgemacht: Handlungen, religiöse Feierlichkeiten (z. B. in dem wohlbekanntem „solonischen“ Gesetze, das angeführt wird bei Gaius Digest. XLVII 22, 4), und Aisch. Septem 180 wo *ιερά δῆμια = πόλεως ῥογια*), dann Opfer (Soph. Ant. 1013 u. Trach. 769); weiter besonders die Feierlichkeiten zu Ehren von Demeter (Hymn. in Dem. 274 u. 476; Ar. Ran. 385; Herod. V 61), Dionysos (passim), Kybele (Eur. Bakch. 78), den Musen (Ar. Ran. 356); dann heißen *ῥογια* auch die religiösen Handlungen in dem orphischen<sup>5</sup> und samothrakischen Mysterienkult<sup>6</sup>.

2. Die allgemeine Bedeutung „religiöse Feierlichkeit“ verengt sich zu der spezielleren: Reinigungsopfer, was bei dem großen Platz, den die Reinigungen im religiösen Leben der Griechen einnahmen<sup>7</sup>, nicht wundernehmen kann; vor allem bei Platon begegnet uns öfters die Verbindung *καθαρμοὶ καὶ τελεταί* (Phaidros 244 E, Leges 815), *κακαθαρμένος καὶ τετελεσμένος*

dieser beiden Stellen zurückgeht; wenn man also daraus gefolgert hat, die Ehe sei bei den Griechen ein Sakrament gewesen, beruht dieser Schluß auf einem Mißverständnis späterer Grammatiker; auch die der Ehe vorangehende *προτέλεια* waren nichts als „Voropfer“.

<sup>1</sup> Ditt. Syll.<sup>3</sup> 907: *ταυροβόλιον τελειν*, Herod. II 63: *θυσίας ἐπιτελεῖν*, Luk. de dea Syria 19 *ιερά τελειν*.

<sup>2</sup> Ailian. Var. Hist. XII 61; Suidas *ῥογιαζων· θύων, ἐπιτελών*. Theopomp. fr. 314 (Hunt). <sup>3</sup> Herod IV 79.

<sup>4</sup> Die Unwahrscheinlichkeit, daß eine so abstrakte, geistig verfeinerte Bedeutung an den Anfang der Bedeutungsentwicklung zu setzen wäre, ist schon von Miss Harrison (Class. Rev. 1914, 36 *The meaning of the word τελετή*) erkannt; ihre eigene Erklärung als „*the rite of adolescence initiation*“ (so schon Murray, *Four Stages of Greek Religion*, S. 46) wird wohl keinen Glauben finden. <sup>5</sup> Herod. II 81. <sup>6</sup> Herod. II 51.

<sup>7</sup> Ich erinnere nur an die Definition des Priesters bei Stob. Ecl. II 67 W: *τὸν γὰρ ἱερέα εἶναι δεῖν ἔμπειρον νόμων τῶν περὶ θυσίας καὶ εὐχῶν καὶ καθαρμῶν . . .*



(Phaidon 69 C). Mit Platon Resp. 366 A: *ὠφελήσουσιν ἀγνιζομένους αἱ τελεταί* kann man vergleichen Eur. Bakch. 72: *ὅστις τελετὰς θεῶν εἰδὼς βιοτὰν ἀγιστεύει* (siehe auch Platon, Symp. 215 C: *τοὺς τε θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους*). Wichtig ist auch Platon, Resp. 560 D: *καθῆραντες τὴν τοῦ κατεχομένου τε ὑπ' αὐτῶν καὶ τελουμένου τὴν ψυχὴν μεγάλοις τέλεσι*, insoweit sich aus dieser Stelle (wie aus Phaidon 69 C) ergibt, daß *τελειῶθαι* passiv gebraucht werden kann in ungefähr demselben Sinne wie *καθαίρεσθαι*, gereinigt werden.

Bekannt sind die *τελεταί* (oder *τέλη* Dionys. de Dem. 22) *τῶν Κορυβάντων* (Platon Euthyd. 277 D), welche die *κάθαρσις* und *ἱατρεία* der *κορυβαντιῶντες* beabsichtigen<sup>1</sup>; wenn nun Platon an anderem Orte (Leges 790 D) von Frauen spricht, *αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελούσαι*, ist auch hier die Bedeutung von *τελεῖν*: vollziehen, rituell verrichten, klar, mit welcher die religiöse von *τελετή* und *τέλος* zusammenhängt.

Indem Reinigungszeremonien nicht zum wenigsten in den Mysterien stattfanden, nimmt es nicht wunder, daß *τελετή* und *τέλος* als eine Art *pars pro toto* auch für *μυστήριον* gesagt werden konnten; daß beide Worte in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht zusammenfallen müssen, ersieht man deutlich aus Ausdrücken wie: *ἡ τελετή τῶν μυστηρίων* (Isokr. Panegy. 157), *τέλη μυστηρίων* (Eur. Hipp. 25), *μουσικὸν τέλος* (in einem Verse des Aischylos angeführt in dem Schol. ad Soph. Oid. Kol. 1049 Nauck<sup>2</sup> fr. 387). Der Sachverhalt wird am deutlichsten klar gestellt in den Worten des Aristoteles<sup>2</sup>: *τὰ μυστήρια πασῶν τιμιωτάτη τελετή*, in welchen die allgemeinere Bedeutung von *τελετή* scharf hervortritt: so konnte *τελετή* im Sinne von *μυστήριον* gebraucht werden, übrigens in der klassischen Zeit nicht so oft, als man vielfach anzunehmen scheint.

Aus dem Umstande, daß *τελεταί* Reinigungen sind, welche den Zustand des Reinseins, der Weihe bewirken, ist der übertragene Gebrauch des Wortes zu erklären, für den Platon das älteste Beispiel bietet (Phaidros 249 C sqq.), wenn er von jemand sagt *τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίγνεται*, womit man vergleichen kann die Ausdrucksweise in den Prooimia des Charondas (Stob. IV 150 H) *τελειῶθαι τε τὴν μεγίστην καὶ*

<sup>1</sup> Rohde, Psyche II 48 Anm. 1.

<sup>2</sup> Arist. Rhet. 1401 a 14; genau übereinstimmend mit dieser Umschreibung schreibt Suidas: *τελετή· θυσία μυστηριώδης ἢ μεγίστη καὶ τιμιωτέρα.*

*τελειοτάτην τελετήν, ἀνδραγαθίαν.* Später hat man sich also *τελετή* verwandt gedacht mit *τέλεος* und aus dem Worte den Begriff der Vollkommenheit herausgehört<sup>1</sup>.

Eine Bedeutung, welche etwas von den hier genannten abweicht, muß man an einer Stelle der für die Kenntnis des Volksglaubens so überaus wichtigen Schrift von [Hippokrates] *περὶ ἰσῆς νούσου* annehmen. Kap. IV wird berichtet, daß die *μάγοι τε καὶ καθαρταὶ καὶ ἀγύρται* sich auf mancherlei Wunder verstehen *εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινος γνώμης ἢ μελέτης.* Gegenüber der *γνώμη* und *μελέτη*, dem geschulten Verstand, (s. Thuk. I 138) werden *τελεταὶ* gestellt. Wilamowitz übersetzt dieses mit „Offenbarung“, womit tatsächlich ein Gegensatz gewonnen wird, aber es dürfte für diese Bedeutung kein weiteres Beispiel anzuführen sein. Ich würde das Wort anders deuten. Die *τελεταὶ* sind Reinigungsriten, im höheren Sinn den Zustand des Reinseins herbeiführend, aber vielfach geübt von jener Klasse von *καθαρταὶ*, die Hippokrates auf eine Stufe mit *μάγοι* stellt; auch in Wirklichkeit werden die Reinigungsriten nicht zu unterscheiden gewesen sein von denen, welche wir magische nennen würden; und diese sind hier gemeint: *τελεταὶ* bei Hippokrates sind magische Riten. Eine Stütze findet diese Auffassung noch in einer Stelle bei Platon, wo in einem Atem genannt werden *αἱ θυσίαι καὶ αἱ τελεταὶ καὶ αἱ ἐπωιδαὶ καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα καὶ γοητεία*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vergleiche die Erklärung des Wortes durch Chrysippos (Stoic. Vet. Fr. II. 1008, p. 299): *Χρυσίππος δὲ φησι τοὺς περὶ τῶν θεῶν λόγους εἰκότως καλεῖσθαι τελετάς· χρῆναι γὰρ τοῦτους τελενταίους καὶ ἐπὶ πᾶσι διδάσκεισθαι . . .*

<sup>2</sup> Platon, Symp. 202 E. — Der Unterschied, den die moderne Religionswissenschaft macht zwischen Religion und Magie, nach der für die erste bezeichnend sei das Gebet, in welchem der Betende, die Allmacht der Gottheit erkennend, dieser die Entscheidung überläßt, indessen die letztere charakterisiert sei durch den magischen Spruch oder Ritus, mit welchem man meint, die angerufene Macht zwingen zu können zu dem, was man wünscht — dieser Unterschied ist Platon und wohl allen seinen Zeitgenossen völlig unbekannt: *θυσίαι* und *ἐπωιδαὶ* (Rep. 364 B), *θυσίαι, εὐχαὶ* und *ἐπωιδαὶ* (Leges 909 b) stehen bei ihm auf einer Linie; er verhöhnt es an beiden Stellen, daß *ἀγύρται* (von Hipp. zusammen mit *μάγοι* genannt) behaupten, imstande zu sein, durch *ἐπαγωγαὶ* und *κατάδεσμοι* (magische Mittel also) die Götter zu — zwingen, würden wir erwarten, Platon aber sagt *πίθειν*. Im allgemeinen zieht er zwischen *τελεταὶ* und *θυσίαι* keine scharfe Grenze. Man muß vor allem auch nicht den Unterschied suchen wollen in dem größeren oder geringeren Ernst oder Fröhlichkeit. Eben die *τελεταὶ* nennt er öfters (Rep. 365 A; Leges 666 D)

Ziehen wir jetzt aus dem oben Gesagten das Fazit, indem wir zu unserer Stelle zurückkehren: *τελεταί* sind nicht ursprünglich oder auch hauptsächlich Einweihungen, und *τελείν* bedeutet nicht nur: einweihen; Handlungen, Riten also, welche man nur einmal in seinem Leben begehen kann. Man verstand darunter Reinigungsriten, an denen man wiederholt oder auch regelmäßig teilnehmen konnte, um so öfter, je nachdem man dringender der Reinigung zu bedürfen glaubte. *Τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστάς πορεύεται* bedeutet einfach: er geht zu den Orpheotelesten, um sich reinigen zu lassen.

Diese regelmäßige, monatliche Teilnahme an den orphischen Riten, wobei der Vater von seiner Familie mitsamt dem Gesinde begleitet wird, ist einer der interessantesten und anziehendsten Züge im Bilde des *δεισιδ.*, welcher zu allerhand Erwägungen Anlaß gibt.

Bei dem unerwarteten Anblick einer *ὄφρις παρείας* ruft er Sabazios an (§ 4). „Der *δεισιδ.* gehört, wie der *ὄψιμαθής* XXVII 8, zu den Mysten des Sabazios“, bemerkte Immisch dabei. Beängstigt durch das Zeichen einer einen Mehlsack durchnagenden Maus wendet er sich zu dem offiziellen Deuter religiöser Schwierigkeiten, dem *ἐξηγητής*. Eifrig übt er den Kult seiner Hausgötter. Aber kaum weniger eifrig unterwirft er sich den orphischen Reinigungen. Mit alledem ist gesagt, daß wir in diesem *δεισιδ.* das älteste Beispiel vor uns sehen des antiken Synkretismus, welcher eigentlich nach der Mischung verschiedener Stämme und nachdem der Verkehr zwischen den Völkern des Altertums regelmäßig geworden war, zu keiner Zeit gefehlt hat und welcher ein unzertrennliches Korrelat zum antiken Polytheismus bildet. Zwischen unserem *δεισιδ.* und dem Kaiser Alexander Severus, der in seiner Palastkapelle die Bilder der Lares und Penates, des Apollonios von Tyana, Christus, Abraham und Orpheus aufgestellt hatte<sup>1</sup>, ist kein prinzipieller, nur ein gradueller Unterschied.

Es gibt noch eine Frage, welche m. E. durch diesen Zug, die Erwähnung der Teilnahme an orphischen Reinigungen, beleuchtet wird. Man redet nicht selten von orphischen „Gemeinden“. Bei mehreren Gelegenheiten hat Gruppe darauf hingewiesen, daß

zusammen mit *παιδία*. (Auch Plut. de superst. c. IX nennt sowohl *ἑορταί* als *μῦσεις* unter den *ἰδίατα τοῖς ἀνθρώποις*.)

<sup>1</sup> Hist. aug. Alex. Sev. 29, 2.



man ohne triftigen Grund irgendeine Organisation, sei es von Gemeindegliedern, sei es von Gemeinden wechselseitig, nicht annehmen dürfe<sup>1</sup>. Der Ausdruck ist, weil anklingend an christliche Organisationen, sehr irreführend und geeignet, einen wesentlichen Unterschied zu verwischen: wer sich einer Christengemeinde angeschlossen hatte, trennte sich dadurch von jeder anderen Form der Gottesverehrung; er war eben Christ. Unser *δεισιδ.* aber nimmt regelmäßig teil an den orphischen Reinigungen, ohne daß man ihn deshalb einen „Orphiker“ nennen darf: er entzieht sich durchaus nicht den sonstigen Religionsübungen. Sollte das nicht ebenso der Fall gewesen sein bei allen denjenigen, welche für die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse sich an die Orpheuspriester wandten?

Es braucht wahrlich nicht wunderzunehmen, daß der *δεισιδ.* bei diesen seinen Hort sucht. Was ihn vor Allem kennzeichnet, ist die ihn zu jeder Zeit und bei dem geringfügigsten Anlässen beschleichende Angst vor Befleckung, und das dementsprechende unaufhörliche Bedürfnis nach Reinigung<sup>2</sup>. Wie sollte sich ein derartiger Mensch nicht angezogen gefühlt haben von einem Kreise, in welchem die Überzeugung lebte oder auch gelehrt wurde, daß man nicht gelegentlich, durch bestimmte Ereignisse oder Erscheinungen, befleckt wurde, sondern chronisch unrein sei, unrein als Mensch, aus unreinen Menschen geboren, unrein durch die Erbsünde des Menschengeschlechtes. Eine solche Überzeugung muß Reinigungsriten ins Dasein gerufen haben, um vieles imponierender und ergreifender als die im gewöhnlichen Kult üblichen; wenn irgendwo, mußte hier der *δεισιδ.* Stillung suchen für die peinigende Qual seines beängstigten Gemütes. In der Inbrunst seines Sündengefühls wird er nicht abgeschreckt worden sein durch die Tatsache, daß die *Ὀρφεο-*

<sup>1</sup> Gruppe, Phil. Woch. 1920 Sp. 872; ders. Phil. Woch. 1921 Sp. 247. — So auch Monceaux, Dict. d. Ant. IV I 252 a u. b.

<sup>2</sup> Über die mannigfaltige *καθαριστική* hat Rohde (Psyche II<sup>6</sup> 71 sqq.) manches zusammengestellt; mit Unrecht aber nimmt er an, sie sei hauptsächlich eine Erscheinung der „nachhomerischen Zeit“ (als Ausnahmen nennt er selbst Il. I 313 sq.; Od. XXII 491 sqq.; Hesiod Erga 733—736); dabei berücksichtigt er zu wenig den Aufklärungscharakter der homerischen Poesie, welche namentlich die gottesdienstliche Praxis des Volksglaubens vorsätzlich ignoriert. Deswegen ist eine Versicherung: „Homer weiß noch nichts von Reinigung des Mörders“, sofern sie bedeuten soll, daß dieser in seiner Zeit noch nicht existiert hat, unrichtig.

*τελειταί*, wie die große Mehrheit der *καθαροί* und die *ἀγύρται* Leute aus den unteren Schichten der Bevölkerung waren; daß dem so war, darf man schließen aus einer der drei Stellen, wo das Wort begegnet, an welcher es von dem *ὄρφεοτελεστής* Philippos heißt: *παντελῶς πτωχὸς ὄν*<sup>1</sup>.

Sehr hübsch ist der kleine Zug, aus welchem sich ergibt, daß unser *δεισιδ.* mit seiner ganzen Familie, Kindern, Weib und Gesinde, dem monatlichen Gottesdienst beiwohnt. Es liegt hierin etwas von einer Gemütlichkeit und einfachen Frömmigkeit, in der man sich vielleicht die Religionsübung bei den „heidnischen“ Griechen zu wenig vorstellt. Während man bei dieser Stelle notiert, daß auch in den eleusinischen und sonstigen Mysterien die Frauen zugelassen wurden, versäumt man hervorzuheben, daß eben auch im gewöhnlichen Kult solches Auftreten des Hausvaters inmitten seiner Familie das Normale gewesen sein wird, wenn auch unsere Überlieferung wenig davon weiß. Hierokles zählt es an erster Stelle unter den Pflichten der Ehefrau auf: *οἷα μὲν ἔστιν ἐν ἑορταῖς συνεπιμεληθῆναι Θεσιῶν καὶ ἱεροργιῶν*<sup>2</sup>; Aristophanes bietet uns wenigstens eine Parodie eines Familienopfers, wobei Dikaiopolis mit Weib, Tochter und Sklaven auftritt<sup>3</sup>. Aber einen wie tiefen Eindruck ein solcher gemeinsamer Gottesdienst auf das empfängliche Kindergemüt machen konnte, ergibt sich aus der Innigkeit, mit welcher der alte Platon dieser Jugenderinnerungen gedenkt<sup>4</sup>; wir ersehen aus seiner Beschreibung, daß dabei Erzählungen (*μῦθοι*) vortragen wurden, auch gewisse Aufführungen stattfanden, von denen wir mehr wissen möchten, die Plato aber nur als *ὕψεις* andeutet, *τοῖς μύθοις ἐπομένας, ἄς ἡδίστα ὁ γε νέος ὄρᾳ τε καὶ ἀκούει πραττομένας*, und mit welchen Stallbaum wohl mit Recht die von anderswo bekannten *λεγόμενα καὶ δρώμενα ἱερά* vergleicht: diese mögen also nicht auf die Mysterien beschränkt gewesen sein<sup>5</sup>. Ein sehr schönes Bild einer solchen Familienkultübung

<sup>1</sup> Kern, Orphicorum Fragmenta, T. 203.

<sup>2</sup> Hierokles *περὶ γάμου* bei Stob. IV p. 504H. — Man vergl. auch Xen. Oecon. VII 7.

<sup>3</sup> Ar. Ach. 241sqq.

<sup>4</sup> Platon, Leges 887d.

<sup>5</sup> Mit Platons Beschreibung der opfernden und betenden Eltern (*τοὺς . . . γονίας ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἐκείνων* (sc. *τῶν παιδῶν*) *ἐπονομαχίας καὶ . . . θεοῖς ἐὼχαις προσδιλεγόμενους καὶ ἱκετείας*), vgl. man, was Phintys (bei Stob. IV 592 H) sagt von den Frauen *τὰς δαμοτελέας θνητολόους τῷ ἀρχαγέται Θεῶι τᾶς πόλιος ὑπὲρ αὐτᾶς καὶ τῷ ἀνδρὸς καὶ τῷ παντὸς οἴκῳ*, ebenso ein hübsches Bild des einfach frommen Familienkults.

bietet ein Relief in der Münchener Glyptothek, wo Vater, Mutter und Kinder sich an dem Opfer beteiligen<sup>1</sup>.

Im Anschluß an diese Stelle verwies Casaubonus auf ein nicht näher bezeichnetes Scholion zu Aristophanes, „*quod testatur circa finem singulorum mensium fieri solitas τὰς μυστικὰς δαπανὰς*“. Er muß damit das Scholion ad Nubes 170 gemeint haben, wo die Worte des Strepsiades

ἐγὼ δ' ἀπόλλυμαι,  
ὄρῶν ἄγουσαν τὴν σελήνην εἰκάδας,  
οἱ γὰρ τόκοι χωροῦσι.

erklärt werden: ἡ τοι μετὰ τὴν εἰκάδα ὁ μὲν προσεγγίζει τῇ τριακάδι καὶ δανείων οἱ τόκοι ἀυξάνονται, ἢ ὅτι αἱ μυστικαὶ ἡμέραι δαπανηραὶ ὑπῆρχον<sup>2</sup>. Die erstgenannte Erklärung gibt selbstverständlich das Richtige; aber liegt vielleicht der letzteren etwas Tatsächliches, eine monatliche Ausgabe für irgendein *μυστικὸν τέλος* zugrunde? Ich meine darlegen zu können, daß dem nicht so ist, indem ich zeige, wie diese Notiz auf die Welt, d. h. in den Kopf des Scholiasten gekommen ist.

Im attischen Sprachgebrauch bezeichnete das Wort *μυστήρια* auch die Tage, an welchen die Eleusinien stattfanden; Plutarch schreibt *μυστηρίων ὄντων*, wenn er meint „während der Mysterien“<sup>3</sup>; Hesychios spricht von *τοῖς μυστηρίοις*<sup>4</sup>. Daher konnte man schreiben, wie im Scholion zu Ar. Ranæ 324: *μία τῶν μυστηρίων ἡ εἰκάς, ἐν ἧι τὸν Ἰακχὸν ἐξάγουσιν*<sup>5</sup>. Tatsächlich war einer der Höhepunkte der ganzen Feier der Aufzug der unzähligen Teilnehmer der Prozession von Athen nach Eleusis, welcher am 20. Boedromion<sup>6</sup> stattfand, an der *εἰκάς* also oder

<sup>1</sup> Katalog Nr. 206; eine sehr gute Abbildung bei Lawrence, *Later Greek sculpture* Pl. 41 a.

<sup>2</sup> So lautet nämlich die allein verständliche Lesart der codices NΘ (in Θ fehlt *ἡμέραι*), wie mir die Herren v. Yzeren und Schepers auf meine Anfrage mitteilten; die Lesung bei Dindorf gibt keinen Sinn.

<sup>3</sup> Plut. Phokion XVIII 1: *Εἰκάδι γὰρ ἡ φροσὰ (Μακεδόνων) εἰσὴχθη μυστηρίων ὄντων*.

<sup>4</sup> Hesychios s. v. *γεφυροισταί*: οἱ σκόπτται, ἐπεὶ ἐν Ἐλευσίνι ἐπὶ τῆς γεφύρας τοῖς μυστηρίοις καθεζόμενοι ἔσκωπτον τοὺς παριόντας.

<sup>5</sup> Ebenso Hesychios s. v. *Ἰακχος*: . . . ἡ μίαν ἡμέραν τῶν μυστηρίων.

<sup>6</sup> Eur. Ion 1076; Andok. I 121; Plut. Phokion XXVIII; id. Camillus XIX; schol. Ar. Ranæ 324. — Die Inschrift bei Ditt. Syll.<sup>3</sup> 885, 19 nennt den 19. Boedromion; sie stammt aber aus dem III. J. n. Chr.



den *εἰκάδες*<sup>1</sup>. So konnte Andokides sagen, daß gegen ihn eine Klage eingeleitet war *ταῖς εἰκάσι, μυστηρίοις τούτοις*, am 20., und zwar in der Zeit der Mysterien. Nun hat man sich nur zu denken, daß im Anschluß an diese Stelle eine Glosse entstanden ist: *εἰκάσι· μυστηρίοις*, um zu verstehen, wie ein Scholiast mit dieser Glosse vor sich auf den törichten Gedanken gekommen ist, auch an der Aristophanes-Stelle sei mit *εἰκάδες μυστήρια* gemeint<sup>2</sup>; zu der Beifügung, daß diese Tage *δαπανηραί* gewesen seien, ist er dann weiter durch den Zusammenhang gebracht; von größeren Ausgaben anlässlich der Eleusinischen Feier selbst ist uns nichts Bestimmtes überliefert. Es stellt sich also heraus, daß dieser Mitteilung des Scholiasten jeder reale Grund fehlt und für die Existenz einer monatlich begangenen Mysterienfeier beweist sie selbstverständlich gar nichts.

Endlich gibt die Erwähnung der Frau in diesem Zug noch Anlaß zu einer Schlußbemerkung. Die Typen, welche Theophrastos beschreibt, sind lediglich Männer; allein diese gelten als Vertreter des Menschengeschlechts. Nur der Befolgung dieser von ihm selbst gesetzten Regel wird es zuzuschreiben sein, daß auch die *δαισιδαμονία* an einem Manne dargelegt wird; tatsächlich sind es die Weiber gewesen, die am meisten „gottesfürchtig“ waren, eben in dem Sinne, den Th. meint.

Platon, der in einer öfters von alten Autoren angeführten Äußerung den Glauben an die Unentrinnbarkeit des Schicksals namentlich den Weibern zuschreibt, da sie ja auch in allen Dingen am meisten konservativ seien<sup>3</sup>, nennt auch den Feuereifer bei der Weihung von *ἴδια ἱερά* bezeichnend für Kranke und Männer, die in Gefahr sich befinden, weiter aber für *γυναῖκες διαφερόντως πᾶσαι*<sup>4</sup>. Wenn Perikles lebensgefährlich krank ist, sind es Weiber, welche ihm ein Amulett um den Hals hängen<sup>5</sup>. Die Warnung vor dem Gebrauch magischer Mittel,

<sup>1</sup> Der Plural Eur. Ion 1076, Andok. I 221, und öfters im Kalendergebrauch.

<sup>2</sup> Das Fragment eines Aristophanes-Kommentars Papii Greco-egizi II 16 führt Andok. I 110—116 an; diese Rede ist offenbar den Scholiasten gut bekannt gewesen.

<sup>3</sup> Platon, Gorgias 512 E, angeführt von Cicero de nat. deor. I 20, 55 und Marcus Antonius VII 46.

<sup>4</sup> Platon, Leges 909 E.

<sup>5</sup> Theophr. fr. Wimmer (= Plut. Perikles). In der ähnlichen Anekdote, welche Plut. Apophth. Lac. 223 D von Kleomenes erzählt, sind es *καθαραὶ καὶ μάντιες*. Von *γρᾶες περιάπτονσαι* spricht auch Plut. de superst. 7 in fine. Siehe noch die Stelle bei Dion von Prusa, oben S. 36 Anm. 4 in fine.

in Menanders Hiereia, ist an eine Frau, Rhode, gerichtet<sup>1</sup>. Polybios gebraucht an einer oben schon angeführten Stelle *γονυπετεῖν* und *γυναικίζεσθαι* als Synonyme<sup>2</sup>; anderswo spricht er von *δεισιδαιμονία ἀγεννῆς καὶ τερατεία γυναικώδης*...<sup>3</sup>. Wohl auf seiner Spur wandelnd erklärt Strabo, daß die Philosophie (*λόγος φιλόσοφος*) nicht imstande sei, die große Masse *προσκαλέσασθαι πρὸς εὐσέβειαν καὶ δσιότητα καὶ πίστιν*; für sie ist die *δεισιδαιμονία* unentbehrlich; er sagt aber nicht: Masse, sondern *ὄχλος γυναικῶν καὶ παντὸς χυδαίου πλήθους*<sup>4</sup>. Dementsprechend versichert er an einer Stelle, wo er dartun will, daß ein Volk ohne Weiber unmöglich *θεοσεβής* sein kann: *ἅπαντες γὰρ* (der Rationalist ist ja immer überzeugt, daß Alle seiner Meinung sind!) *τῆς δεισιδαιμονίας ἀρχηγὸς οἶονται τὰς γυναῖκας· αὐταὶ γὰρ τοὺς ἄνδρας προσκαλοῦνται πρὸς τὰς ἐπὶ πλέον θεραπείας τῶν θεῶν καὶ ἑορτὰς καὶ ποινιασμούς· σπάνιον δ' εἴ τις ἀνὴρ καθ' αὐτὸν ζῶν εὐρίσκειται τοιοῦτος*<sup>5</sup>. In einer dem Phintys zugeschriebenen Schrift *περὶ γυναικὸς σωφροσύνας* wird den Weibern ans Herz gelegt *ἐν τῷ θυσίαι τῷ πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβέα ἦμεν καὶ μειρίαν*, und auch *τὰς θυσίας λιτὰς παριστάμεν τοῖς θεοῖς καὶ καττὰν δύναμιν, ὀργιασμῶν δὲ καὶ ματρωιασμῶν τῶν κατ' οἶκον ἀπέχεσθαι*<sup>6</sup>, welche letztere Warnung die Versicherung Platons bestätigt, daß es namentlich die Weiber sind, die *ἴδια ἱερά* feiern. Das Weib soll, nach Periktione (*περὶ γυναικὸς ἀρμονίας*), die Götter verehren *νόμοισι τε καὶ θεσμοῖσι πειθομένην πατρίοισι*<sup>7</sup>. Sie soll, wie es Plutarch ihr einschärft, sich hüten, eigene Götter nächst denen ihres Mannes zu haben, und dafür Sorge tragen *περιέργοις θρησκείαις καὶ ξενίαις δεισιδαιμονίαις ἀποκεκλεισθαι τὴν αὐλειον*<sup>8</sup>. Es sind nach demselben *οἰκέται* und *γύναια*, bei denen die *ἀγύρται* ein empfängliches Gehör finden<sup>9</sup>.

§ 13. *καὶ τῶν περιρραϊνομένων ἐπὶ θαλάττης ἐπιμελῶς δόξειεν ἂν εἶναι.*

Das *περιρραίνεσθαι* findet gewöhnlich, wie auch § 2 gesagt wird, mittels Weihwassers statt, *ὔδωρ καθάρσιον*, aus einem

<sup>1</sup> Menander fr. 245 K.

<sup>2</sup> Polyb. XXX 25, 7.

<sup>3</sup> Polyb. XII 24, 5.

<sup>4</sup> Strabon, Geogr. I c. 20.

<sup>5</sup> Strabon, Geogr. VII c. 297.

<sup>6</sup> Stob. IV p. 590 u. 593 H.

<sup>7</sup> Stob. V p. 691 H.

<sup>8</sup> Plut. Praec. conj. c. XIX; vor demselben warnt [Lukian] Amores 42. — Soranus *περὶ γυναικῶν παθῶν* II 4 fordert von der Hebamme, daß sie *ἀδεισιδαιμων* sei.

<sup>9</sup> Plut. de Pyth. oraculis 25.

*περιρραντήριον*, welchem durch rituelle Handlungen die reinigende Kraft erteilt war<sup>1</sup>. Seiner Natur nach ist diese enthalten im Seewasser: *θάλασσα κλύζει πάντα τ' ἀνθρώπων κακά*<sup>2</sup>.

Auf zweierlei Weise kann man dessen wohltätige Wirkung zu seinem Nutzen verwenden. Man kann zuvörderst aus dem Meere geschöpftes Wasser, das auch *θάλασσα* heißt, in der eigenen Umgebung gebrauchen; so macht es der Priester in Kos: *θύει ἱαρεὺς καὶ ἀπορραίνεται θάλασσαί*<sup>3</sup>; und eine reinigende Frau in einer Komödie des Diphilos:

*Θείωι τ' ἀσφάλτωι τε πολυφλοίσβωι τε θάλασσηι  
ἐξ ἀκαλαρρείταιο βαθυρρόου ὠκεάνοιο*<sup>4</sup>.

Das Begräbnis-Reglement von Iulis schreibt vor, an dem Tage nach dem Sterbefall solle ein Freier *ἀπορραίνειν τὴν οἰκίαν θάλασσηι*<sup>5</sup>.

Oder aber man begibt sich nach dem Strande, um sich dort durch Waschungen zu reinigen; so tat das Heer Agamemnon's<sup>6</sup>. Von den Frauen in Tanagra berichtet Pausanias: *πρὸ τοῦ Διονύσου τῶν ὀργίων ἐπὶ θάλασσαν καταβῆναι καθαρῶν ἕνεκα*<sup>7</sup>. Am vierten Tage der eleusinischen Feier begaben sich die Mysteren nach dem Meeresstrande behufs Reinigung vor den Weißen<sup>8</sup>. Bevor man den alten Chremylos in den Tempel hineinführte, brachte man ihn zum Meere, damit man ihn vorher reinigen könnte<sup>9</sup>.

Aus den genannten Beispielen ist ersichtlich, unter welchen Umständen man sich diesem Ritus unterzog: entweder im Falle einer vorhergegangenen Befleckung (s. Anm. 4, 5 u. 6), oder wenn man sich in jenen Zustand vollkommener Reinheit bringen wollte, welcher für die Verrichtung irgendeiner heiligen

<sup>1</sup> Eur. Herc. 928; Scholion Ar. Pax 959; Athen. IX p. 409 b. Die gelegentlich erwähnte Hinzufügung von Salz (Menander fr. 530 Kock III p. 152; Theokr. XXIV 96) beabsichtigte wohl die künstliche Herstellung von Seewasser.

<sup>2</sup> Eur. Iph. Taur. 1193. — Cic. pro Roscio Am. § 71: Leichen von Verbrechern werden nicht in den Fluß geworfen, *ne, cum delati essent in mare, ipsum polluerent, quo cetera quae violata sunt, expiari putantur.*

<sup>3</sup> Ditt. Syll.<sup>3</sup> 1026, 23.

<sup>4</sup> Diphilos fr. 126 Kock II p. 578.

<sup>5</sup> Ditt. Syll.<sup>3</sup> 1218, 15.

<sup>6</sup> Ilias I 314.

<sup>7</sup> Paus. IX 20, 4.

<sup>8</sup> Hesychios *ἀλαδὲ μύσται*, Ditt. Syll.<sup>3</sup> 93, 35; 540, 20; Polyainos, Strateg. III 11, 2.

<sup>9</sup> Ar. Plutus 656. — Weitere Beispiele noch Apul. Metam. XI 1; Apoll. Rhod. Argon. IV 669. — Mordbefleckte wuschen ihre Kleider vierzehnmal in den Meereswellen, Suidas s. v. *ἀπὸ δις ἐπὶ τὰ κυμάτων.*



Handlung gefordert wird (s. S. 64 Anm. 3, 7, 8 u. 9). Aus alledem kann man erschließen, was das Ungewöhnliche in dem Auftreten des *δεισιδ.* und seines Gesinnungsgenossen in dieser Hinsicht gebildet hat: sie vollziehen die auffällige Zeremonie der Meertaufe ohne irgendeinen besonderen Anlaß; so sehr fühlen sie sich überhaupt und durchgängig befleckt und unrein, daß sie, sei es irgendwann, sei es an bestimmten Zeiten, ihr Bedürfnis nach Reinigung befriedigen müssen. Es ist diese Gemütsauffassung, welche Theophrastos auch hier wieder hat charakterisieren wollen<sup>1</sup>; die Reinigungsmittel an und für sich hat er wohl nicht brandmarken wollen. Nur von den Kynikern wissen wir bestimmt, daß sie das *περιρραίνεσθαι* prinzipiell verworfen und verhöhnt haben<sup>2</sup>.

§ 14. *κἄν ποτε ἐπίδηι σκορόδωι ἐστεμμένον τῶν ἐπὶ ταῖς τριόδοις, ἀπελθὼν κατὰ κεφαλῆς λούσασθαι, καὶ ἱερείας καλέσας σκύλλη ἢ σκύλακι κελεῦσαι αὐτὸν περικαθᾶραι.*

Über den Anlaß, durch den der *δεισιδ.* sich hier befleckt fühlt, ist schon vieles vermutet worden, ohne daß die Sache zur Evidenz gebracht wäre. Auch die nachstehende Erklärung erhebt nicht den Anspruch völliger Gewißheit, erscheint aber mir wenigstens einleuchtender als die bisherigen.

Die Verunreinigung des *δεισιδ.* findet statt, indem er einen Mann erblickt, mit Knoblauch bekränzt, der sich mit irgend etwas betätigt an einem Straßenkreuzpunkt. Nun wissen wir, daß sich dort vorzugsweise die Bettler aufhielten; über das Los der Reichen im Jenseits redend, schreibt z. B. Menippos: *πολλοὺς δὲ καὶ ἄλλους ἦν ἰδεῖν ἐν ταῖς τριόδοις μεταιτοῦντας*<sup>3</sup>. Diese nehmen am liebsten Aufstellung dort, wo sich eine günstige Gelegenheit darbietet, um Speisen zu erhaschen: wo ein Festessen stattfindet<sup>4</sup>, in der Nähe von Heiligtümern<sup>5</sup> und

<sup>1</sup> Solch *privates* Meertaufen bleibt auch später als Ausdruck von *δεισιδαιμονία* gelten: Plut. de superst. c. III: *τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν καὶ βάπτισον σεαντὸν εἰς θάλασσαν.*

<sup>2</sup> Diog. Laert. VI 2, 42: *ιδὼν τινα περιρραϊνόμενον, ἐπεῖπε* (sc. Diogenes Cynicus): *ὦ κακόδαιμον, οὐκ ἐπίστασαι, διτι ὡσπερ τῶν ἐν γραμματικῇ ἀμαρτημάτων περιρραϊνόμενος οὐκ ἂν ἀπαλλαγείης, οὕτως οὐδὲ τῶν ἐν τῷ βίω;*

<sup>3</sup> Lukian. *Nekyomanteia* 17.

<sup>4</sup> Platon. *Sympos.* 203 B: *ἐπεὶ δὲ ἐδείκνησαν, προσαιτήσουσα, οἷον δὴ εὐωχίας οὔσης, ἀγίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ θύρας.*

<sup>5</sup> Plautus, Rudens 140 *heus tu qui fana ventris causa circumis.* Suidas

Altären<sup>1</sup>. Diese waren auch zu haben an den Kreuzwegen; wurde doch hier Hekate, die Herrin der Totengeister, welche man sich daselbst umherirrend dachte, verehrt (*Τριόδιτις* heißt sie deswegen<sup>2</sup>), indem man ihr Speiseopfer darbrachte: *κατὰ δὲ νομηγίαν οἱ πλοῦσιοι ἔπεμπον δεῖπνον ἐσπέρας, ὡσπερ Θυσίαν τῇ Ἐκάτῃ*, berichtet der Scholiast zur Erklärung von Ar. Plutus 594sqq.; und an denselben Brauch dachte der Grammatiker, welcher schrieb<sup>3</sup>: *Ἐκαταῖα τὰ τῇ Ἐκάτῃ θύμενα, ἅπερ ἐστὶ τῶν νεκρῶν ἐναγίσματα*<sup>4</sup>. Diese für Hekate bestimmten Speisen wurden von den Bettlern aufgehoben: das wird uns mitgeteilt in dem eben angeführten Aristophanes-Scholion: *οἱ δὲ πένητες ἤρχοντο πεινῶντες, καὶ ἡσθιον αὐτὰ καὶ ἔλεγον οὐτὶ ἡ Ἐκάτῃ ἔφραγεν αὐτά*, und bestätigt durch Lukians Erzählungen von Kynikern<sup>5</sup>. Für uns ist in diesen Mitteilungen wichtig, daß dieses Wegnehmen von für eine Göttin bestimmten Speisen als etwas Gewöhnliches berichtet wird<sup>6</sup>, obwohl man doch erwarten müßte, daß es als eine schlimme Tat von *ἀσέβεια* betrachtet und gerügt würde. Tatsächlich wird an einer Stelle das *Ἐκαταῖα κατεσθίειν* als Frevel und arger Spott mit dem Heiligen genannt<sup>7</sup>. Wie wird das erstere zu erklären sein?

Das Opfer, aus welchen Bedürfnissen auch immer hervor-

s. v. *ἐναύειν* τὸ ἱκετεύειν πρὸς τοὺς ναοὺς. — Wilcken, Urkunden der Ptolemäerzeit, I p. 117sq.

<sup>1</sup> Harpokration s. v. *βωμολοχεύεσθαι*: *κρυφῶς ἐλέγοντο βωμολόχοι οἱ ἐπὶ τῶν θυσιαῶν ὑπὸ τοὺς βώμους καθίζοντες μετὰ κολακείας προσαιτοῦντες*. — Einer der genannten Sammelplätze muß gemeint sein, wenn Diog. Laert. VII 22 von Zenon erzählt, daß er einen unbedeutenden Geldprotzen *ἐκάθεισεν εἰς τὸν τῶν πτωχῶν τόπον, ὥστε σφανατριβεσθαι τοῖς ῥάκειον αὐτῶν*.

<sup>2</sup> Gruppe, Mythologie 1291, 1.

<sup>3</sup> Anecd. Gr. (Bekker) 247, 27.

<sup>4</sup> Weitere Stellen, wo diese *δειπνα* erwähnt werden: Soph. fr. 668N<sup>2</sup> (= Pollux VI 83); Plut. Qu. Rom. 68; id. Qu. conviv. VII 6, 3 in fine. — Nach den *τριόδοι* brachte man auch die *καθάρματα* und *ἀπολύματα*, mit welchen man ein Haus gereinigt hatte (Harpokration s. v. *δξυθύμια*); vgl. schol. Theocr. II 36: *ιδρύοντο δὲ τὴν Ἐκάτην ἐν ταῖς τριόδοις, οὐτὶ ἐπὶ τῶν καθαρμάτων καὶ μiasμάτων ἡ θεός*. Die Erklärung wird wohl die sein, daß die Reinigung eines Hauses gewöhnlich nach einem Sterbefall stattfand (siehe oben S. 41) und die Reinigungsmittel deswegen Hekate als Herrin der Totengeister geweiht wurden.

<sup>5</sup> Lukian. Dial. mort. I 1; Cataplus 7.

<sup>6</sup> Wenn Plutarch, Qu. conv. VII 6, 3 von *οἱ τῇ Ἐκάτῃ καὶ τοῖς ἀποτροπαίοις ἐκφέρουτες τὰ δειπνα* sagt, daß weder sie selber noch ihre Hausgenossen davon aßen, ist doch klar, daß man es gewöhnlich fand, wenn andere das taten. <sup>7</sup> Demosth. LIV 39.

gegangen, ist eine der Gottheit dargebrachte Gabe, welche diese nach der Meinung der Darbieter zu sich nimmt. Die einfache Tatsache, daß in Wirklichkeit die hingelegten Speisen unangerührt liegen bleiben, erschüttert diesen Glauben zwar nicht, hat aber überall dazu geführt, daß man sich nach Mitteln umsah, wodurch der Hoheit der Götter nicht Eintrag getan wurde und man dennoch den guten Gaben eine nützliche Bestimmung geben konnte. Von den Opfertieren wurden die besten Teile von den Menschen, den Opferdarbringern und den Priestern, konsumiert oder verkauft; wird man alle unblutigen Opfer der Verbrennung oder der Verwesung preisgegeben haben? Selbstverständlich nicht; man wird sie den Hungernden überlassen haben, deren Sache es nur war, *des accommodements avec le ciel* zu treffen. Eines von diesen wird gewesen sein, daß man von dem Hingelegten nichts wegnahm ohne sich durch ein apotropäisches Mittel vor dem Zorne der Götter zu schützen. Apotropäische Kraft besaß unter vielen anderen Dingen der Knoblauch<sup>1</sup>, der von allen wohl das billigste gewesen sein wird; der *πρωχὸς πειῶν* hatte sich nur einige wenige Blättchen auf den Kopf zu legen, und die Götter ließen ihn gewähren. Auch den Menschen wird im allgemeinen seine Handlung erlaubt vorgekommen sein, durch die Sitte gerechtfertigt. Nicht aber dem *δαισιδ.*; er betrachtet sie nach wie vor als frevelhaft und hält sich schon durch den Anblick für befleckt; er eilt davon und ergreift seine Maßregeln.

Er fängt an mit einer den ganzen Körper reinigenden Brause, einer Art von Reinigung, welche wir kennen gelernt haben aus einem Statut betreffs des Betretens einer Kapelle des Men Tyrannos, aus dem II. oder III. Jahrh. n. Chr. in Attika<sup>2</sup>. Aber das genügt ihm nicht; er ruft die Hilfe an, nicht eines, sondern verschiedener sachverständiger Weiber, die ihn *περικαθάραι* sollen; die von diesen angewandten Mittel sind uns auch anderswoher bekannt: die Meerzwiebel, *σκίλλα* oder *σχίνος*<sup>3</sup>; die nächste Parallele bietet das Fragment aus einer Komödie des Diphilos, wo es ebenso von einer *γραῦς* in Anwendung gebracht wird<sup>4</sup>. Die *κάθαρσις* mittels eines jungen Hundes, der

<sup>1</sup> S. u. a. Babick, De *δαισιδ.* veterum quaestiones S. 16.

<sup>2</sup> Ditt. Syll.<sup>3</sup> 1042, 4 . . *λουσαμένων κατακέγαλα ἀθημερὸν εἰσο[πορεῖ]εσθαι.*

<sup>3</sup> Z. B. Kratinos fr. 232 (Kock I 82); Lukian, Nekyom. 7. Svoronos, *Λαογραφία* VIII (1923) 164 ff.

<sup>4</sup> Diphilos fr. 126 (Kock II 557).



*περισκλαισμός*, wird erwähnt bei Plutarch, Quaestiones Romanae 68.

In seinem Bedürfnis nach Reinigung wendet sich der *δεισιδ.* diesmal nicht an Männer, *καθαραί*, sondern an gewisse Weiber, hier *ιέρειαι* genannt. Tatsächlich haben bei der Ausübung kathartischer und im allgemeinen magischer Praktiken Weiber eine wichtige Rolle in Griechenland gespielt. In der ältesten Erwähnung von Berufsreinigern, bei [Hippokrates] über die heilige Krankheit, werden nur Männer genannt: *μάγοι τε καὶ καθαραὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες*<sup>1</sup>. In den *Ξάντριαι* aber des Aischylos, aus welcher Tragödie Platon einen Vers anführt, erschien Hera in der Gestalt einer *ιέρεια ἀγείρουσα*<sup>2</sup>. Aus einer anderen Stelle bei Platon ist ersichtlich, daß es Weiber gab, welche gewisse Formen religiösen Wahnsinns mittels irgendwelcher magischer Riten heilten; genannt werden dort *αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελοῦσαι*<sup>3</sup>. Bekannt ist, daß die Mutter des Aischines eine Frau war, *τελοῦσα*, oder wie es anderswo heißt, *τελοῦσα καὶ καθαίρουσα*<sup>4</sup>, bei welchen Tätigkeiten ihr Sohn als Ministrant amtierte. Dasselbe wird uns berichtet von Epikur: *σὺν τῇ μητρὶ περιμόντα αὐτὸν ἐς τὰ οἰκίδια καθαροὺς ἀναγιγνώσκειν*<sup>5</sup>. Wie aus der letztgenannten Stelle ersichtlich, sind es vielfach ältere Weiber gewesen; tatsächlich ist öfters die Rede von *γραῖες*. Die Aussage über das Treiben der Mutter Epikurs findet eine Erläuterung in einem Fragmente Menanders:

*οὐδεὶς μὲν ἀρέσκει περιπατῶν ἔξω θεῶς  
μετὰ γραῖς, οὐδ' εἰς οἰκίαν παρεισιῶν  
ἐπὶ τοῦ σανιδίου*<sup>6</sup>.

In dem oben schon angeführten Fragmente des Diphilos über die Reinigung von Proitos' Tochter ist es ebenfalls eine *γραῖς*, welche sie vollzieht<sup>7</sup>. Schon oft zitiert zu unserer Stelle sind einige Verse Menanders, welche, wie sich jetzt herausgestellt hat, seiner Komödie *Phasma* entlehnt sind:

*περιμαζάτωσάν σ' αἱ γυναῖκες ἐν κύκλῳ  
καὶ περιθεωσάτωσαν*<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> [Hippokr.] *περὶ ἰσθῆς νοσούσων* c. 2.

<sup>2</sup> Platon, *Resp.* 381 D.

<sup>3</sup> Platon, *Leges* 790 d.

<sup>4</sup> *Dem.* XVIII 259; XIX 199; XIX 249.

<sup>5</sup> *Diog. Laert.* X § 4.

<sup>6</sup> *Menander* fr. 202 Kock III 58.

<sup>7</sup> S. 64 Anm. 4.

<sup>8</sup> *Menander* fr. 530 Kock III 152; ed. Jensen p. 126 v. 54 f.

Ebenso die Worte aus Plutarchs Abhandlung *περὶ δεισιδαιμονίας* (c. III): *τὴν περιμάκτριαν κάλει γραῦν*<sup>1</sup>.

Daß es besonders auch Weiber gewesen sind, welche sich die Reinigung zum Beruf gemacht haben, beweist schon die Existenz besonderer Worte mit weiblichem Suffix: Leukothea, die *μήτηρ τελοῦσα* des Aischines, heißt bei Suidas *τελέστρια*<sup>2</sup>. Auch das Wort *καθάτρια* hat existiert, wenn auch damit an der einzigen von den Lexika angeführten Stelle die *Μήτηρ Θεῶν* bezeichnet wird<sup>3</sup>. Die *ἰέρειαι ἀγείρουσαι*, welche Platon erwähnt<sup>4</sup>, haben auch *ἀγύρτριά* geheißен<sup>5</sup>. Von *μάγος* scheint erst in späterer Zeit eine weibliche Form in Gebrauch gekommen zu sein: *μάγισσα* und *μαγεύτρια*<sup>6</sup>. Um so zahlreicher sind die Benennungen für Weiber, welche die *γοητεία* (eine Tätigkeit, wie wir oben sahen, kaum von *μαντική* und Reinigung durch *τελεταί* unterschieden<sup>7</sup>) ausübten: *γοητεύτρια*, *γοῆτις*, *βαμβακεύτρια*, *μαγγοτεύτρια*, *φαρμακεύτρια*, *φαρμακίς*, *φαρμακίστρια*<sup>8</sup>. Nach ihrer reinigenden Tätigkeit hießen sie *περιαγνίστρια*<sup>9</sup>, oder auch nach dem speziellen Verfahren *περιμάκτρια*<sup>10</sup> oder *ἀπομάκτρια*<sup>11</sup>. Von bestimmten reinigenden oder rituellen Handlungen wurden die Namen *ἀντλήτρια*<sup>12</sup> und *ἐγχεύτρια*<sup>13</sup> hergeleitet.

Weiber dieser Art wurden aber auch mit dem allgemeinen, an unseren Stellen gebrauchten Ausdruck *ἰέρεια* angedeutet.

<sup>1</sup> Clemens Alex. Paedag. III 269 spricht von *ἀγύρται καὶ μητραγύρται καὶ βωμολόχοι γραῖται*.

<sup>2</sup> Suidas s. v. *Διοχίνης*.

<sup>3</sup> Schol. ad Pind. Pyth. III 139.

<sup>4</sup> Platon, Resp. 381 D.

<sup>5</sup> Aisch. Agam. 1273; Philostratos A. T. III 43.

<sup>6</sup> S. die Stellen in den Lexika.

<sup>7</sup> Oben S. 57; vgl. noch Andronicus *περὶ παθῶν* 5 (= v. Arnim, Stoic. Vet. Fr. III 401): *γοητεία δὲ ἡδονὴ κατ' ἀπάτην* (Stob. ecl. II 91, 20 W: *δι' ὄψεως κατὰ ἀπάτην*) ἢ *διὰ μαγείας*. Eine Monographie über das antike Hexenwesen fehlt noch.

<sup>8</sup> Für die nicht zahlreichen Stellen, wo diese Worte vorkommen, siehe den Thesaurus.

<sup>9</sup> Hesychios s. v.; er gebraucht das Wort auch einmal zur Erklärung des uns nicht weiter bekannten *ἐγκλικίστρια*.

<sup>10</sup> Plut. de superstitione c. III.

<sup>11</sup> Pollux VII 188. Für *ἀπομάττειν* siehe Harpokration; *ἀπομάκτης* erklärt Hesychios mit *περικαθάρτης*; und *περικαθαίρειν* umschreibt Suidas s. v.: *ἀνάλων τὸν πεφαρμακμενόμενον ἢ τὸν γεγοητευμένον*.

<sup>12</sup> Schol. Lukian, Dial. Deorum II 1: *τὰ δὲ σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων (sc. χοιρίων) εἰς τὰ μέγαρα κατανασέρονσι ἀντλήτριαι καλούμεναι γυναῖκες καθαρύσασαι τριῶν ἡμερῶν*.

<sup>13</sup> Für die Bedeutung dieses Wortes siehe: Bolkestein, The Exposure of Children at Athens and the *ἐγχεύτρια*, Class. Philology XVII (1922) 222 sqq.

Die *φαρμακίς* Theoris, deren Hinrichtung Demosthenes erwähnt<sup>1</sup>, wird von Harpokration *μάνις*<sup>2</sup>, von Plutarch *ίερεία* genannt<sup>3</sup>; mit demselben Worte wurde Aischines' Mutter von Demosthenes belegt und in einem Atemzug genannt mit der *φίλτρα ποιούσα* Ninos<sup>4</sup>. Auch hierin darf man einen Beweis dafür sehen, daß zwischen dem offiziellen Kult und den privaten Religionsübungen kein prinzipieller Unterschied gemacht wurde.

§ 15. *μαινόμενον δὲ ἰδὼν ἢ ἐπίληπτον φρίξας εἰς κόλπον πύσαι.*

Die Anschauung, daß ein Geisteskranker von einem Geiste oder Gotte „besessen“ ist, war auch in Griechenland, wie in der ganzen Welt, allgemein verbreitet; die Belegstellen für diesen Glauben sind zusammengestellt von Tambornino, *De antiquorum daemonismo*. Der gewöhnliche Ausdruck für „besessen sein“ ist (*κακο*)*δαμονιᾶν* oder *δαμονίζεσθαι*<sup>5</sup>, aber daß auch hier nicht ausschließlich an die Wirkung von Dämonen, in Gegensatz zu Göttern, gedacht wurde, ersieht man aus Wörtern wie *θεοβλαβής*, *θεομανής*.

Noch deutlicher tritt dieses zutage bei den Ansichten über *ἐπίληπτοι*; wenn der Autor der Schrift *περὶ ἰρής νοούου* die herrschende Auffassung bekämpft, gibt er als den Inhalt davon an, die Krankheit sei *θεῖον*, *ὑπὸ θεοῦ γίνεσθαι*, *θεὸς αἰτιὸς ἔστι*; er gebraucht übrigens neben *τὸ θεῖον* auch *τὸ δαιμόνιον*. Gewisse Symptome im Krankheitsprozesse schreibt man Poseidon zu, andere Apollon, Ares, Hekate, Göttern also; man versucht ihre Heilung mittels *ἐπαοιδᾶν καὶ καθαρμοῦ*<sup>6</sup>.

Der *δεισιδ.* fürchtet Ansteckung durch den Anblick dieser Kranken und speit sich in den Busen seines Kleides, ein apotropäisches Mittel, von dessen Anwendung uns nicht wenige Beispiele überliefert worden sind<sup>7</sup>; es scheinen auch hier wieder

<sup>1</sup> Demosth. XXV 79.

<sup>2</sup> Harpokration s. v. *θεωρίς*.

<sup>3</sup> Plut. Demosthenes XIV in fine.

<sup>4</sup> Demosth. XIX 281 und Scholion. Den Fall Ninos, der einen tiefen Eindruck auf die Zeitgenossen gemacht zu haben scheint, erwähnt Dem. noch XXXIX 2 und XL 9.

<sup>5</sup> Tambornino, p. 55; die Besessenen heißen auch *ἐνθεοί*, ebendasselbst; ohne Grund hat Wide (*Gercke-Norden* II<sup>3</sup> 220) daraus geschlossen, daß die dämonischen Funktionen von Göttern übernommen sind.

<sup>6</sup> [Hipp.] *περὶ ἰρής νοούου* passim.

<sup>7</sup> Die meisten sind zusammengestellt von Sittl, *Die Gebärden* p. 117 sqq.



besonders die Weiber gewesen zu sein, die sich in dieser Weise betätigten<sup>1</sup>. Er tut dies *φρίξας*; das *φρίττειν ἅπαντα* ist eben charakteristisch für den *δεισιδαίμων*<sup>2</sup>.

Wenn eine, wahrscheinlich sehr geringe Zahl von Griechen auch Geisteskrankheiten und Epilepsie als normale Krankheiten betrachtet hat, wird es ebensosehr aufgeklärte Leute gegeben haben, denen für diese Fälle die Anwendung apotropäischer Mittel als minderwertig und verwerflich galt; zu diesen gehörte offenbar Theophrastos. Daß er sich in seinem Urteil über den Umfang dieses magischen Glaubens irrte und die Zahl derjenigen, welche die von ihm geschmähte Geberde anwandten, zu niedrig anschlug, ist wohl sicher; ist dies doch ein Irrtum, den die Gebildeten und Aufgeklärten aller Jahrhunderte begangen haben und immer wieder begehen.

<sup>1</sup> Scholion ad Theokr. VI 39: *ποιοῦσι γὰρ καὶ μέγροι τοῦ νῦν μάλιστα τοῦτο αἱ γυναῖκες τὸ νεμεσητὸν ἐκτροπέμεναι.*

<sup>2</sup> Plut. de aud. poetis VIII (26 C): *Δεῖ δὲ μὴ δειλῶς μηδὲ ὡσπερ ὑπὸ δεισιδαιμονίας ἐν ἱερῶι φρίττειν ἅπαντα καὶ προσκνεῖν.*

## III

Nach diesen ausführlicheren Erörterungen ist es leichter, kurz zusammenzufassen, wodurch sich der *δεισιδαίμων* von dem religiösen Glauben und der religiösen Praxis der Mehrzahl seiner Zeitgenossen unterscheidet; es muß dabei auch versucht werden, mit Hilfe des eben nicht Vielen, was wir aus den erhaltenen Schriften und Fragmenten von Theophrastos' religiösen Anschauungen wissen, zu ermitteln, was dieser als das Eigentümliche in der Geistesverfassung und dem Auftreten des *δεισιδαίμων* hat darstellen wollen.

Eines steht vollkommen fest: er unterscheidet sich nicht von seinen Mitbürgern dadurch, daß sein Geist sich besonders mit Dämonen beschäftigen sollte, während die anderen sich an die Götter hielten. Der Sprachgebrauch dieser Zeit macht keinen Unterschied zwischen *τὸ δαιμόνιον* und *τὸ θεῖον*, und jedenfalls nicht in dem Sinne, daß mit dem ersteren böse, mit dem letzteren gute Mächte gemeint sein sollten. Tatsächlich spielen auch in Theophrastos' Charakteristik die Götter genau dieselbe Rolle wie die Dämonen. Indem der *δεισιδ.* sich mit beiden beschäftigt, unterscheidet und kennzeichnet er sich nur durch die besondere Haltung, welche er beiden gegenüber annimmt.

Diese Haltung wird ganz und gar bestimmt durch Angst. Andere mögen, wenn auch gottesfürchtig, dennoch mit Würde und manchmal mit Freimütigkeit den Göttern entgegentreten —: *Ζεῦ φίλε, θανάζω σε* redet Theognis den höchsten Gott an<sup>1</sup> —, der *δεισιδ.* ist immer angsterfüllt; die Gottheit, auf welche andere ihre Hoffnung setzen, ist für ihn nur Anlaß zu Furcht<sup>2</sup>.

Woher diese Angst? Zweierlei Ansichten könnten als Er-

<sup>1</sup> Theognis 373.

<sup>2</sup> Plut. de superstit. c. VIII: Ἀρετῆς γὰρ ἐλπίς ὁ θεός ἴστων, οὐ δειλίας πρόφασις.

klärung gedacht werden, welche übrigens einander nicht ausschließen. Seine Angst könnte in der Anschauung wurzeln, daß die Gottheit eine Macht sei, welche Gefallen daran findet, dem Menschen immer etwas Böses anzudrohen oder zuzufügen. Es wäre auch möglich, daß der mit Angst vor der Gottheit erfüllte durch ein lebendiges Sündengefühl, das Bewußtsein eigener Nichtswürdigkeit geleitet wurde.

Das erstere sieht Plutarch als den Grund an; nach ihm betrachten die *δεισιδαίμονες* die Götter als *λυπηρούς καὶ βλαβερούς*, als *ἐμπλήκτους, ἀπίστους, εὐμειταβόλους, τιμωρητικούς, ὤμους, μικρολύπους*, sie haben eine Vorstellung von *κακοὶ ἀθάνατοι*, sie sagen *τὰ φαῦλα περὶ τῶν θεῶν*<sup>1</sup>. Theophrastos wird derselben Meinung gewesen sein: in dem uns erhaltenen Teil seiner Schrift *περὶ εὐσεβείας*<sup>2</sup> nennt er zwei Gruppen von Leuten mit falscher religiöser Anschauung: *οἱ μὲν ἄθεοι γεγόνασι τῶν ἀνθρώπων, οἱ δὲ κακόφρονες, μᾶλλον δὲ κακόθεοι λεχθέντες ἔν ἐν δίκῃ διὰ τὸ φαύλους καὶ μηθὲν ἡμῶν βελτίους ἡγείσθαι τὴν φύσιν εἶναι τοὺς θεούς*<sup>3</sup>. Die letzteren, mit welchen wohl dieselben Leute gemeint sind, die nach Platon die Götter als *ἐπαρραμύθητοι θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγόμενοι*<sup>4</sup> betrachten, können kaum andere gewesen sein als die *δεισιδαίμονες*.

Von einem Sündengefühl läßt sich in der Charakteristik des *δεισιδ.* keine Spur erweisen; die Befleckungen, von welchen er sich heimgesucht fühlt — ein Gefühl, das sich kaum von der Angst vor irgendeiner unbekanntem Gefahr scheiden läßt — sind alle magischer, jedenfalls ganz äußerlicher, nicht ethischer Natur<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Plut de superst. c. III, XI, IV, XI.

<sup>2</sup> Sie ist bekanntlich von Porphyrios benutzt in seiner Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* und das Exzerpt enthält daher leider nur die auf diesen Gegenstand bezüglichen Erörterungen, nichts Prinzipielles über *εὐσέβεια*. Plutarch und andere stellten die *εὐσέβεια* als Zwischenglied zwischen *δεισιδαιμονία* einer-, und *ἀθεότης* andererseits; das sieht ganz peripatetisch aus; und tatsächlich bietet Stobaios (Ecl. II 147 W) als peripatetisch die Definition: *εὐσέβειαν . . . εἶναι ἔξω θεῶν καὶ δαιμόνων* (N. B.) *θεραπευτικῆν, μεταξὺ οὖσαν ἀθεότητος καὶ δεισιδαιμονίας*. Dennoch kann man nicht mit Sicherheit sagen, daß schon Theophrastos diese Reihe gekannt habe; man darf ja nicht vergessen, daß bei ihm, wie in der älteren peripatetischen Schule (z. B. [Arist.] *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* 1250 b 22: *πρώτη τῶν δαιμονίων . . . ἡ εὐσέβεια· πρὸς τοὺς θεοὺς, εἶτα πρὸς δαιμόνας, εἶτα πρὸς πατρίδα καὶ γονεῖς, εἶτα πρὸς τοὺς κατοικομένους*) das Wort einen viel ausgedehnteren Sinn hatte: siehe das Fragment bei Stob. III 207 H.

<sup>3</sup> Porphyrios II c. 7 (Bernays, S. 56).

<sup>4</sup> Platon, *Leges* 885 b.

<sup>5</sup> Dasselbe gilt von den *ἀμαρτίαι*, welche Plutarchs *δεισιδ.* *ἐξαγορεύει*;



Seine Angst vor der Gottheit zeigt sich auf zweierlei Art: erstens, wie der Feigling im Dunkel vor jedem Laut erschrickt, sieht er in fast jeder ungewöhnlichen Erscheinung ein Zeichen der Gottheit und fühlt sich dadurch bedroht oder befleckt. Und zweitens genügen ihm in seiner Angst die üblichen einfachen Mittel zur Abwehr nicht, sondern er sucht sein Heil in einer Anhäufung von Reinigungen.

Es ist wohl vor allem das erstgenannte Verfahren, das dazu geführt hat, immer und immer wieder den *δεισιδαιμων* zu übersetzen mit „Abergläubischer“; pflegen wir doch das Wertlegen auf Vorzeichen als das wichtigste Merkmal des Aberglaubens zu betrachten. Mit dieser Übersetzung geschieht aber dem Begriff der *δεισιδαιμονία*, wie er von Theophrastos gebildet ist, unrecht. Erstens ist es von vornherein schon wenig wahrscheinlich, daß ein Ausdruck wie „abergläubisch“, dem unvermeidlich etwas stark Subjektives anhaftet, die richtige Wiedergabe sein kann für ein Wort, mit dem ein religiöser Typus in einer von der unsrigen stark abweichenden geistigen Welt gekennzeichnet wird<sup>1</sup>. Aber auch wenn wir dieses Bedenken allgemeiner Art außer Betracht lassen, gibt es einen triftigen Grund, um eben in diesem Fall den Ausdruck für unanwendbar zu halten. Dasjenige, was wir als das Wichtigste in den An-

es ist hier so wenig von einem wirklichen Sündenbewußtsein die Rede als in den sog. Bußsalmen der Babylonier oder den Ergüssen der Kleinasiaten, welche Steinleitner nicht ganz glücklich als Beichte bezeichnet hat.

<sup>1</sup> Ein deutliches Beispiel dafür, daß man bei der Beurteilung unseres Charakters völlig subjektiv verfährt, ist es wenn Rieß (Ancient Superstition, Transact. of the Amer. Phil. Ass. XXVI S. 44 Anm.) als „superstitions proper“ anerkennt, „the „Angang“ of the weasel and the owl, the spitting at the sight of a maniac or an epileptic, and perhaps the unlucky foreboding of the nibbled grain-bag“, dagegen alles andere, „the beliefs concerning the snake, the purificatory rites in the morning, and the consultation(?) of the Ὀρχοειτέλεισσις once a month, as well as the fear of uncleanness caused by the touch of tombs and women in confinement“ rechnet „to the sphere of popular religion“. Das Vorstehende hat gezeigt, daß diese Unterscheidung ganz willkürlich ist, wenn man ausgeht nicht von unserer, sondern von der antiken Weltanschauung. — Es wird wohl nicht möglich sein den Begriff Aberglauben ganz befriedigend zu definieren. Am tiefstsinngsten hat wohl Pascal geurteilt (nach ihm besteht die „superstition“ in „se soumettre en tout, manque de savoir où il faut juger“, „le désaveu de la raison dans les choses qui ne sont par de foi“. Pensées sur la religion. Ch. V. Soumission et usage de la raison); aber mit solch einer Definition kann der Religionshistoriker nichts anfangen. Neuere Definitionen jetzt im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I 64 ff.

schauungen und Praktiken des *δεισιδ.* kennen gelernt haben, weicht im Prinzip nicht ab von der Sinnesart der großen Mehrheit des griechischen Volkes. Auch dieses glaubte an Zeichen, welche die Götter den Menschen zur Warnung schickten; auch dieses kannte eine Reihe von Anlässen zur Befleckung und eine dementsprechende Zahl von apotropäischen Mitteln. Wenn man also dem *δεισιδ.* keine Abweichung von dem herrschenden Glauben nachweisen kann, ist es unrichtig, ihn als Abergläubischen zu kennzeichnen. Um so mehr, wenn man erwägt, daß auch Theophrastos den Glauben an Vorzeichen und die Möglichkeit von Reinigung im allgemeinen nicht in Abrede zu stellen gewollt hat. Genauer gesagt, nichts berechtigt uns anzunehmen, daß er auf diesem Standpunkt gestanden hat. Eine solche extrem-rationalistische Denkungsart haben wohl nur die Kyniker gehabt und, in ihre Fußstapfen tretend, nüchterne Historiker wie Polybios. Aber auch ein so leidenschaftlicher Bekämpfer der *δεισιδαιμονία* wie Plutarch leugnet das Vorkommen von Zeichen keineswegs<sup>1</sup>.

Wodurch der *δεισιδ.* sich von dem Durchschnittsgläubigen unterscheidet ist erstens, daß er fast immer und überall Zeichen und Befleckung wittert, seinen Zeichenglauben und seine Furcht vor Verunreinigung also zur Unzeit anwendet. Sehr scharf bestimmt einmal Appian die *δεισιδαιμονία* als eine *ἄκαιρος θεοσέβεια*<sup>2</sup>. Und weiter, in seiner Angst vor Befleckung, greift er zu immer zahlreicheren und stärkeren Mitteln zur Abwehr oder Betätigung seiner Gottesfürchtigkeit und kennzeichnet sich bei alledem durch Übertreibung. Ganz genau wird die *δεισιδαιμονία* einmal von Strabon umschrieben als *ἡ ἐπὶ πλέον θερραπεία τῶν θεῶν*<sup>3</sup>; Plutarch stellt *ξέναι δεισιδαιμονίαι* gleich mit *περίεργοι θρησκείαι*<sup>4</sup>; und nach Pollux heißt *ὁ ὑπερτιμῶν (τὴν εὐσέβειαν) δεισιδαίμων καὶ δεισίθεος*<sup>5</sup>. Der *δεισιδαίμων* ist kein Abergläubischer, man könnte ihn vielmehr bigott heißen.

Es ist schwer, einen deutschen Ausdruck für den Typus zu finden, weil man Gefahr läuft, durch Wörter wie: Mucker oder Frömmler den Gedanken wachzurufen an Scheinheiligkeit, eine

<sup>1</sup> Siehe für das Urteil der philosophischen Schulen über *δεισιδαιμονία* die oben schon genannte Dissertation von Koets.

<sup>2</sup> Appian, Samnit. 12 (Mendelssohn I 43). Von *ἄκαιρος δεισιδαιμονία* spricht auch Agatharchides von Knidos bei Josephus, Ant. Jud. XII 5.

<sup>3</sup> Strabon VII 297.

<sup>4</sup> Plut. Praec. conj. XIV.

<sup>5</sup> Pollux I 21.

Eigenschaft, die unserem *δεισιδ.* ganz fremd ist; er mag bigott sein, er hat nichts vom Tartuffe an sich. Mit keinem Worte wird darauf angespielt, daß er mit der ausschweifenden Betätigung seiner Gottesfürchtigkeit beabsichtigt, sich den Ruf von ungewöhnlicher Frömmigkeit zu erwerben; vielleicht dürfen wir hieraus schließen, daß diese Sorte von Leuten nur in geringer Zahl die griechische Gesellschaft verunziert hat. Die Ansicht, daß man sich, indem man seine Gottesfürchtigkeit zur Schau trägt, einen guten Namen erwerben kann, hat auch in Theophrastos' Zeit nicht gefehlt; ich erinnere an den oben erwähnten Rat, den Aristoteles zur Erhaltung der Tyrannis erteilte<sup>1</sup>; aber von religiöser Heuchelei hören wir blutwenig. Daß man dann und wann übereifrige Reinigungsbedürftige in diesem Verdacht gehabt hat, darf man vielleicht schließen aus den Ausdrücken, mit welchen Theseus seinem Sohne Hippolytos in Euripides' gleichnamiger Tragödie begegnet<sup>2</sup>.

Im Kommentar ist darauf hingewiesen, daß das immer unbefriedigte Bedürfnis nach Reinigung den *δεισιδ.* zwingt, sich unaufhörlich nach neuen Mitteln umzusehen, auch wenn sich kein bestimmter Anlaß gezeigt hat, wie es sich aus den in §§ 7, 12 und 13 beschriebenen Fällen ergibt; es ist dies eben einer der am meisten charakteristischen Züge seiner Gemütsverfassung. Eine weitere Folge davon ist es, daß er nicht nur Rat einholt bei Exegeten, Traumdeutern, Wahrsagern und Vogeldeutern, sondern zu seiner Reinigung auch die Vermittlung von *Ὀρφεοτελεσται* und *ἱέρειαι* anruft.

Die große Mehrheit der Priester im Staatskult, ohne bestimmte Ausbildung oder auf besondere Qualifikation angewiesen (*ἱερωσύνη παντὸς ἀνδρός*<sup>3</sup>), nicht auf Lebenszeit und nicht ausschließlich mit ihrer religiösen Aufgabe beschäftigt, wird kaum als heilige Männer gegolten haben; sie waren, um einen Ausdruck Cumonts zu gebrauchen, keine *directeurs de conscience*, keine Vermittler zwischen Gott und Menschen. Ganz anders liegt die Sache bei den nicht mit bestimmten Tempeln verbundenen *ἱερεῖς*, die, auch wenn sie *ἀγύρται* oder wie sonst hießen, immer vor allem *καθαροί* waren; sie behaupteten fähig zu sein, die Götter zu ihrem Dienste zu zwingen<sup>4</sup>, sie stellten sich also

<sup>1</sup> Oben S. 7 fgg.

<sup>2</sup> Siehe Farnell, *Greek Hero Cults*, p. 384.

<sup>3</sup> Isokrates II 6.

<sup>4</sup> Platon, *Resp.* 364 B.



zwischen Gott und Menschen und wußten den Leuten die Überzeugung beizubringen, daß ihre Vermittlung und Hilfe, bestehend in dem, was wir magische Mittel nennen, unentbehrlich seien. Ein Fragment aus einer Komödie Menanders erlaubt uns einen Einblick in den Kampf der Ansichten über diesen Punkt, in einigen Versen, mit welchen der Sprechende, den Vermittlungsgedanken bekämpfend, gerade so wie der Verfasser der Schrift *περὶ ἰρήης νόσου*, darlegt, daß man dabei unumgänglich den Menschen über die Gottheit stellt:

οὐδείς δὲ ἀνθρώπου θεὸς σώιζει, γύναι,  
 ἔτερον τὸν ἕτερον· εἰ γὰρ ἔλκει τὸν θεὸν  
 τοῖς κυβάλοις ἄνθρωπος εἰς ὃ βούλεται.  
 ὁ τοῦτο ποιῶν ἐστι μείζων τοῦ θεοῦ<sup>1</sup>.

Der Widerstand, den die Forderung mancher Priester, als unentbehrliche Vermittler zwischen Gott und Menschen anerkannt zu werden, in vielen Kreisen des griechischen Volkes fand, ist auch klar ersichtlich aus einer Anekdote, welche uns bei Plutarch unter den Apophthegmata Laconica in zweierlei Fassung erhalten ist; in der schärfsten Form lautet sie: *ἐν δὲ Σαμοθράκιη χρηστηριαζομένῳ αὐτῷ* (sc. *Λυσάνδρῳ*) *ὁ ἱερεὺς ἐκέλευεν εἰπεῖν, ὃ τι ἀνομώτατον ἔργον αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ πέπρακται· Πότερον οὖν σοῦ τοῦτο κελεύσαντος ἢ τῶν θεῶν τοῦτο δεῖ ποιεῖν; ἐπηρώτησε. Φαμένου δὲ· Τῶν θεῶν· Σὺ τοίνυν, ἔφη, ἐκποδῶν μοι καιάστηθι, κάκείνοις ἐρῶ, ἐὰν πυνθάνωνται*<sup>2</sup>. Wenn Shaw den Ausspruch gekannt hätte, würde er vielleicht Lysander den ersten Protestanten genannt haben<sup>3</sup>. Wir dürfen annehmen, daß Theophrastos zu dem Kreise derer gehörte, welche die Berufspriester mit ihrer

<sup>1</sup> Menander fr. 245 (K. III 70); (das in Ägypten aufgefundene Argumentum der *Ἰερεία*, [Jensen p. 1 ff.] der Komödie, aus welcher auch das oben angeführte Fragment stammt, lehrt uns hinsichtlich des religiösen Gehaltes des Stückes nichts.) Man vergleiche hiermit [Hipp.] *περὶ ἰρήης νόσου* c. III, wo die Erörterung schließt: *οὐκ ἂν ἔγωγ' ἔτι θεῖον νομίναμι τούτων εἶναι οὐδέν, εἰ δὲ τοῦ θεῖου ἡ δύναμις ὑπὸ ἀνθρώπου γνώμης κρατεῖται καὶ δεδούλωται*.

<sup>2</sup> Plut. Apophth. Lac. p. 229 D. Auf den Namen des Antalkidas gesetzt lautet sie: *Ἄ. ἐν Σαμοθράκιη μυσόμενος ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τοῦ ἱερέως τί δεινότερον δέδρακεν ἐν τῷ βίῳ, εἰ τί μοι πέπρακται τοιοῦτον εἴσονται, εἶπεν, αὐτοὶ οἱ θεοὶ*. p. 217 D.

<sup>3</sup> Ich denke an die Worte Warwicks (Saint Joan, Scene IV): it is the protest of the individual soul against the interference of priest or peer between the private man and his God. I should call it Protestantism if I had to find a name for it.

fast unvermeidlichen, durch die Zuversicht in die Wirkung ihrer magischen Mittel hervorgerufenen Anmaßung<sup>1</sup>, als im Widerstreit befindlich ansahen mit der wahren *εὐσέβεια*, mit welcher ja die *σωφροσύνη* verbunden war. Ausgesprochen wird dies freilich nicht: Theophrastos gibt eine Charakteristik, keine Abhandlung.

Der *δεισιδαίμων* weicht im Prinzip nicht ab von den religiösen Anschauungen der großen Mehrheit seiner Volks- und Zeitgenossen; daher hat er auch keine eigene Bezeichnung erhalten und wird genannt mit dem Ausdruck, der im allgemeinen den Gottesfürchtigen bezeichnet; in dem guten Sinne ist das Wort auch bei manchen späteren Autoren im Gebrauch geblieben und wahrscheinlich auch bei vielen aus dem Volke. Die Bedeutung, welche man dem Worte beilegte, wird bedingt gewesen sein durch die Stellung, welche man der Religion gegenüber annahm: immer wird der eine fromm nennen, was dem andern bigott erscheint; die *εὐσέβεια* des Arkadiers Klearchos, der *ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις* opferte<sup>2</sup>, hätte Theophrastos wohl als *ἄκαιρος* getadelt.

<sup>1</sup> Zwischen Berufspriestertum und Magie ist der Zusammenhang m. E. unverkennbar. Dem Berufspriester, dessen Aufgabe es ist, die Form der Gebete und rituellen Handlungen festzustellen, wird sich wohl immer die Überzeugung aufdrängen, diese seien denn auch von unfehlbarer Wirksamkeit, und deswegen sei seine Mitwirkung und Ermittlung unentbehrlich. Muß sich doch bei ihm, auch wenn wir absehen von dem Stachel des Selbstinteresses, schon durch die Tatsache der lebenslänglichen Berufsausübung der Glaube festsetzen an die magische Kraft seiner Worte und Riten. Daher finden wir in Griechenland die Magie hauptsächlich beschränkt auf die niedrigen Klassen der *ἀγῶραι* und dergl., während sie z. B. in Babylonien, das nur Berufspriester kannte, allgemein verbreitet war. — Vielleicht hat Pollux unbewußt den Unterschied zwischen diesen Gruppen und den offiziellen Priestern angedeutet, indem er die erstere in seiner Aufzählung der Berufe (Buch VII), die letztere im Kapitel Religion (Buch I) erwähnt. Daß jedoch zwischen ihnen eine scharfe Grenze nicht gezogen werden kann, ergibt sich auch daraus, daß manche Arten (*θύται, τελεσταί, καθαρταί, μάντις*) in beiden Abteilungen genannt werden.

<sup>2</sup> Siehe oben S. 45. Wenn auf Delos der nur für unblutige Opfer bestimmte Altar *εὐσεβῶν βομῶς* hieß (Theophrastos bei Porph. De abstin. II 25) muß es eine Anschauung gegeben haben, nach welcher die Masse der Fleischopferbringenden kaum als fromm gegolten hat.

## Register

- Aberglaube 2; 74 u. A.  
 abergläubisch 74.  
*ἀγύρτης* 57; 76.  
*ἀγύρτρια* 69.  
 Ahnenkult 49 fg.  
 Alexander Severus 58.  
 Angst 13; 20; 59; 72 fg.  
*ἀντήτρια* 69.  
 Aphrodite 44; 50.  
 Apollon 44; 47 fg.; 70.  
*ἀπομάκτρια* 69.  
 apotropäische Mittel 70; 71; 75.  
*ἀποτροπή* 40 u. A. 4.  
 Ares 70.  
 Aristoteles 7 fg.; 25 fg.; 52.  
 attische Gesellschaft 1.  
 Aufgeklärte 8; 25 fgg.; 38; 59 A. 2; 71.  
  
*βαμβακεύτρια* 69.  
*βαρβαρικά* 25 fgg.; 35 fg.  
 Befleckung 16; 43; 59; 64; 65; 73;  
 75.  
 Begräbnis 16 u. A. 4.  
 Berufspriester 78 A. 1.  
 Besessene 70 fg.  
 Betreten eines Grabes 16; 42 fg.  
 Bettler 65 fgg.  
 bigott 75; 78.  
 Brausebad 67.  
  
 Choenfest 13 fgg.  
 chthonische Götter 29 fg.; 34 u. A. 3.  
  
*δαιμονῶν* 70.  
*δαιμόνιον* 2; 11 fg.  
*δαίμων* 2; 6 fgg.
- δεισιδαιμονία* u. *δεισιδαίμων* 2; 3; 5  
 7 fg.; 8; 9 fg.; 38; 75.  
 doppelgeschlechtige Götter 49 fg.  
  
*ἐγγιλικίστρια* 69 A. 9.  
*ἐγγυτρίστρια* 69 u. A. 13.  
*εἰκάδες* 61 fg.  
*ἐκοτασις* 26.  
*ἐνόδιοι σύμβολοι* 17 fg.  
*ἐπαγωγή* 40.  
*ἐπιχρωννῖναι* 15.  
 Epikur 10; 51.  
 Epileptiker 70.  
*ἐπιτελεῖν* 55.  
*ἐπωδαί* 41; 57.  
 Erbsünde 59.  
*ἔτης* 47 u. A. 4.  
 Eule 42 fg.  
*εὐσέβεια* 43; 44.  
*εὐχαί* 36.  
*ἐξηγητής* 40; 58.  
  
 Familienkult 60 fg.  
 France (Anatole) 51 A. 2.  
 Frauen 8; 20; 34; 35; 36 A. 3; 38;  
 56; 60 u. A. 5; 62 fg.; 64; 67; 68 fg.  
 Frömmigkeit 60; u. Sittlichkeit 8.  
 fürchten (Gott) 3 fgg.  
  
*ὁ γάμος τέλος ἐστίν* 54 A. 3.  
 Gebet 36.  
 Geschlechtsgötter 47 fg.  
*γοητεία* 57; 69.  
*γοητεύτρια, γοητίς* 69.  
 Goethe 8 A. 2.  
 Götter 41; 45; 51; 70.  
*γονυπετεῖν* 31; 32.



- gottesfürchtig 3; 7; 10.  
*γρᾶες* 68.  
 griechische Religion 4.  
 Gruppe 19 A. 2; 58.
- Harrison 5; 15 A. 2; 55 A. 4.  
 Hausgötter 44; 46; 48; 49; 58.  
 Haus reinigen 41; 64.  
*Ἐκαταία κατεσθῆεν* 66.  
 Hekate 41; 46; 48; 66; 70.  
 Helios 35.  
 Hermaphroditoi 44 fgg.  
 Hermes 44; 48; 50.  
 Heuchelei (religiöse) 76.  
*ἰέρεια* 68.  
*ἱερὸν ἰδρῦσθαι* 20; 39.  
*ἰκέται* 32 fg.  
*ἰκετεία* 36 fg.
- Immisch 2; 13; 15; 44; 51; 52 fg.; 58.
- Jebb 1; 43.  
 jüdische Religion 4.
- κατάδεσμοι* 41.  
*καθαραὶ* 57; 60; 76.  
*καθαρικῆ* 59 A. 2.  
*καθίζεσθαι* in der Bedeutung von knien  
 29 fg.  
 knien 2; 23 fgg.  
 — als Geberde der sozialen Unter-  
 tänigkeit 32 fg.  
 — vor Göttern 33 fgg.  
 — von Frauen 35.  
 — von Männern 37.  
*κλυθδεῖσθαι* 31.  
 Kußhand 22; 23 fg.  
 Kyniker 9; 21 A. 1; 40; 51; 65; 66.
- Leichenzug 16.  
 Lemuria 14.  
*λιπαροὶ λίθοι* 22 fg.  
 Lustration der Hände 17 A. 1.
- μαγγανεία* 41.  
*μαγανεύτρια* 69.  
*μαγεύτρια, μάγισσα* 69.  
 Magie 57 u. A. 2; 62; 63; 78 u. A. 1.
- μάντις* 52.  
 Marseille 37 u. A. 4.  
 Maus 39 fg.  
 Meertaufe 65 u. A. 1.  
 Men 34; 67.  
*μητρῶνοι θεοὶ* 49.  
*μυστήρια* 56; 60; 61 fg.  
*μυστικαὶ ἡμέραι* 61 fg.
- Nikias 9.  
 Nilsson 11.  
 Ninos 70.
- Offenbarung 57.  
*οἰωνοὶ* 17.  
 Opfer als Speise für Bettler 67.  
*ὄργια* 54; 55.  
 Orientalen und orientalische Sitte 23;  
 25 fgg.; 34 fgg.  
 Orpheotelestai 58 fgg.  
 „Orphiker“ 59.  
 orphische Reinigungen 58 fg.  
 — Gemeinden 58 fg.
- παρείας ὄφης* 19.  
 Pascal 74 A. 1.  
*πάτριοι θεοὶ* 46.  
*πατρῶιοι θεοὶ* 46 fgg.  
 penates 48.  
*περιαγνίστρια* 69.  
 Perikles 8; 15 A. 2; 62.  
*περιμάκτρια* 69.  
*περιρραίνεσθαι* 39; 63 fg.; 65.  
*περισκλακισμός* 68.  
*φαρμακεύτρια, φαρμακίς, φαρμακίστρια*  
 69.  
*φῆμαι* 17.  
*φοβεῖσθαι* 4; 7.  
*οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* 4.  
 Platon 20 u. A. 7; 35 fg.; 60; 62.  
 Polytheismus 58.  
 Poseidon 70.  
 Priester 43.  
 Privatkultpriester 76.  
 Proselyten 4; 5.  
*προσκυνεῖν* 2; 23 fg.; 30 fgg.; 39.  
*προσπίπτειν* 28 fg.

- Protestantismus 77.  
 Pythagoreer 18; 43.  
**Reinigungen** 59; 74.  
 Relief (in München) 61.  
 Riess 74 A. 1.  
 Rohde 59 A. 2.  
 Römer 23.  
**Sabazios** 19 fg.; 58.  
 Scheinheiligkeit 75 fg.  
 Schlange 19 fg.  
*οἱ σεβόμενοι τὸν Θεόν* 5.  
 Seewasser 41; 64.  
 Shaw 77.  
 Sittl 23 A. 3; 24 fgg.; 70 A. 6.  
 Sklaven 26 u. A. 11; 60.  
 Sokrates 17; 22 A. 8.  
 Sonnenverehrung 35 fg.; 39.  
 Sophisten 9.  
 sozialer Stand von Theophrastos' Typen  
     1; 23.  
 speien 70.  
 Staatspriester 76.  
 Steinkult 21 fg.  
 Steinwürfe 19 u. A. 2.  
 Stoiker 11; 51.  
 Straßenkreuzwege 65 fg.  
 Sündegefühl 73 fg.  
 Sünder als Mitreisende an Bord 8 A. 1.  
 Synkretismus 58.  
**Tartuffe** 76.  
*τελεῖν* 2; 53 fgg.  
*τελέστρια* 69.  
*τελετή* 2; 53 fgg.  
*τέλος* 54 fgg.  
 — *γαμηλικόν* 54.  
 — *νυμφικόν* 54.  
*τὸ Θεῖον* 72.  
*Θεοβλαβής* 70.  
*Θεομανής* 70.  
 Theophrastos *περὶ εὐσεβείας* 12 A. 12; 73.  
 Theoris 70.  
*Θεοσεβής* 3; 5.  
*Θεουδής* 4.  
*Θυσία* 17.  
**Uebertreibung** das Charakteristikum  
     des *δαια.* 17; 23; 39; 44; 50.  
**Vasen** u. Vasenbilder 24; 26 A. 11.  
 Vermittlungsgedanke 77.  
 Verstorbene 16; 42 fg.  
 Vogeldeuter 52.  
 Volksglaube 2; 18; 36; 42; 46; 50;  
     59 A. 2; 75.  
*volvere (se)* 37.  
 Vorzeichenglaube 18 A. 1; 75.  
**Wahrsagung** 17.  
 Weiber, s. Frauen.  
 Weihwasser 14; 17; 39; 64.  
 Wein (gekochten) 50 A. 3.  
 Wiesel 18 u. A. 3.  
 Wilamowitz 4; 57.  
 Wöchnerin 42 fg.  
**Zeus** 47.  
 Zielinski 4; 5 A. 2.



# RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON

ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN

VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH

EINUNDZWANZIGSTER BAND

1929



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN



## Inhaltsverzeichnis des einundzwanzigsten Bandes

ARBESMANN, RUDOLF: Das Fasten bei den Griechen und Römern  
(1. Heft).

BOLKESTEIN, HENDRIK: Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia  
(2. Heft).





# RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

	Mark
<b>I. Scheffelowitz:</b> Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker. '12 . . . . .	(XII 2) 2.40
<b>F. Kutsch:</b> Attische Heilgötter und Heilheroen. '13 . . . . .	(XII 3) 4.20
<b>C. Clemen:</b> Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum. '13 . . . . .	(XIII 1) vergr.
Ersetzt durch: <b>Clemen</b> , Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T. 2. Aufl.	
<b>E. Küster:</b> Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. '13. m. 32 Textabb. u. 1 Taf. . . . .	(XIII 2) 6.50
<b>K. Latte:</b> De saltationibus Graecorum capita quinque. '13 . . . . .	(XIII 3) 3.50
<b>K. Linck:</b> De antiquissimis veterum, quae ad Iesum Nazarenum spectant, testimoniis. '13 . . . . .	(XIV 1) 4.—
<b>J. Köchling:</b> De coronarum apud antiquos vi atque usu. '13 . . . . .	(XIV 2) 3.—
<b>I. Scheffelowitz:</b> Das stellvertretende Huhnopfer. Mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens. '14 . . . . .	(XIV 3) 2.40
<b>G. Lej. Dirichlet:</b> De veterum macarismis. '14 . . . . .	(XIV 4) 2.20
<b>M. Jastrow jr.:</b> Babylonian-Assyrian birth-omens and their cultural significance. '14 . . . . .	(XIV 5) 2.60
<b>A. Tresp:</b> Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller. '14 . . . . .	(XV 1) 9.20
<b>K. Wyss:</b> Die Milch im Kultus der Griechen und Römer. '14 . . . . .	(XV 2) 2.20
<b>F. Schwenn:</b> Menschenopfer bei den Griechen und Römern. '15 . . . . .	(XV 3) 6.50
<b>O. Weinreich:</b> Triskaidekadische Studien. Beiträge zur Geschichte der Zahlen. '16 . . . . .	(XVI 1) 5.—
<b>O. Casel:</b> De philosophorum Graecorum silentio mystico. '19 . . . . .	(XVI 2) 6.—
<b>C. Clemen:</b> Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion. '20 . . . . .	(XVII 1) 7.50
<b>J. Schmitt:</b> Freiwilliger Opfertod bei Euripides. '21 . . . . .	(XVII 2) 3.—
<b>H. Vordemfelde:</b> Die altgermanische Religion in den deutschen Volksrechten. 1. Halbband: Der religiöse Glaube. '23. [2. Halbband im Druck] . . . . .	(XVIII 1) 3.—
<b>E. Williger:</b> Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenistischen Religionen. '22 . . . . .	(XIX 1) 2.50
<b>G. Goldschmidt:</b> Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis Casselani. } . . . . .	(XIX 2) 2.—
<b>R. Reitzenstein:</b> Alchemist. Lehrschriften u. Märchen bei den Arabern. '23 . . . . .	
<b>H. Oppermann:</b> Zeus Panamaros. '24 . . . . .	(XIX 3) 2.50
<b>E. Wunderlich:</b> Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer. '25 . . . . .	(XX 1) 3.20
<b>G. Mensching:</b> Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. '26 . . . . .	(XX 2) 7.50
<b>R. Arbesmann:</b> Das Fasten bei den Griechen und Römern. '29 . . . . .	(XXI 1) 5.—



# Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur

von

Prof. D. **Walter Bauer** Göttingen

Zweite, völlig neugearbeitete Auflage zu **Erwin Preuschen's** († 1920)  
**Griechisch-Deutschem Handwörterbuch zum Neuen Testament**

740 Seiten, zweispaltig, in Groß-Lexikon-Format — 1928

Geheftet 34.50 Mark; geschmackvoll gebunden 38 Mark

Besser konnte die Arbeit überhaupt nicht gemacht werden, und wir dürfen  
Genugtuung feststellen, daß dieses Urteil von allen sachkundigen Kritikern diesseits  
jenseits der deutschen Grenzen geteilt wird. (Prof. D. H. Lietzmann, Berl)

---

## Wolf Wilhelm Graf Baudissin Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte

Herausgegeben von

Prof. D. Dr. **Otto Eissfeldt** in Halle

- I. Teil: Der Gebrauch des Gottesnamens Kyrios in Septuaginta
- II. Teil: Die Herkunft des Gottesnamens Kyrios der Septuaginta
- III. Teil: Der Gottesname Kyrios der Septuaginta und die Entwicklung  
des Gottesbegriffs in den Religionen der semit. Völker.

Das Werk umfaßt vier Bände von zus. etwa 120 Bogen. Die Subskription  
je 8 M. für die 12 Lieferungen erlischt mit dem Erscheinen der 12. (Schluß-)Lieferung  
im Oktober 1929; dann tritt ein erhöhter Preis ein. Das Werk ist auch gebunden  
vier Bänden erhältlich.

---

ALFRED TÖPELMANN / VERLAG / GIESSE

Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. S.

CIRCULATION DEPARTMENT

BL Religionsgeschichtliche Versuche  
25 und Vorarbeiten  
R.7  
Bd. 21  
Heft 2

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---



